
ТОМ ДЕСЯТЫЙ

ФРЭНСИС БЭКОН ВЕРУЛАМСКИЙ: РЕАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ЭПОХА*

"Истина есть дочь времени".

Бэкон, Новый Органон

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Театр новой философии являет собой поприще борьбы, на котором права истины оспариваются двумя соревнующимися, друг другу противоположными направлениями: реализмом и идеализмом. Эти направления суть не особые системы, а два рода философии, которые ни в каком другом, кроме нового всемирного периода, не могли так ясно осознать свое естественное различие и так резко и отчетливо его проявить. Если научные противоположности можно сравнивать с драматическими, то реалисты и идеалисты составляют как бы два соперничающих хора на сцене новой философии. Они не замолкнут, пока не удастся их соединение; пока два враждебно настроенных образа мыслей не проникнут друг в друга так, чтобы взаимно

насытиться. Ибо каждое из них живет только недостатками и слабостями другого. Освободиться от этих ограничений – значит ясно понять их, значит признать силу противника и сделать ее своей. Попытки такого рода не раз предпринимались в последний период нашей философии. Если точно рассмотреть суть дела, то реализм и идеализм, начиная с их нового происхождения, представляли собой не параллельные направления, а течения, которые в одно время сошлись у одной общей цели. Этой целью, в которой идеалистическое и реалистическое направления пересекли друг друга как бы в высшей точке своего развития, была кантовская философия. Она свела счеты обоих направлений и соединила их в один элемент. В этом отношении, как и во всех других, она установила руководящую точку зрения, которая должна служить путеводной звездой для последующей философии. Если ныне кто-то спросит: "Что значит ориентироваться в философии?" – то нужно отвечать: "Это значит изучать Канта, и притом самым точным образом!" После него не было ни одного значительного философа, который бы не хотел быть одновременно и реалистом, и идеалистом. Если бы было довольно одного имени, то великая

и постоянная задача, занимающая дух новой философии, была бы решена уже не раз. Все эти так называемые идеалистически-реалистические или реалистически-идеалистические попытки не доказывают, что задача решена, но доказывают, что они признают ее и подтверждают. Для нас достаточно установить тот факт, что задача есть и повсюду признается имеющей силу без возражений, достойных внимания. Тем не менее борьба продолжается, и наши немецкие идеалистические философские системы, как ни стараются они быть реалистическими, все еще имеют реализм своим противником. Расхождение двух основных направлений постоянно обнаруживается и не дает себя устранить никаким названием и никакой формулой.

Для немецких идеалистов было бы очень хорошо основательно познакомиться со своими противниками и присвоить себе их силу, чтобы тем вернее уклониться от их недостатков. Наши немецкие идеалисты не имеют никаких оснований так высокомерно относиться к английским философам опыта и в нескольких словах предавать их, как неспекулятивные умы, презрению своих школ. Тем более что такой человек, как Лейбниц, вовсе не был снисходительным, когда так подробно разбирал

Локка и своими "Новыми опытами о человеческом разуме" оказал немецкой философии большую услугу, чем все философские сочинения, которые появились у нас до "Критики чистого разума". Его пример остался без подражания. Если наша философия считается в Англии и во Франции немецкой мечтательностью, то мы, кажется, должны были бы не платить несправедливостью за несправедливость, а ослабить этот упрек тем, чтобы без всяких мечтаний, без всяких предрассудков узнать чужих философов как они есть и оценить их, как они того заслуживают, ибо в научных предметах каждая несправедливость означает невежество.

Фрэнсис Бэкон Веруламский поныне считается у своих соотечественников величайшим философом Англии – и с полным правом. Он основатель той философии, которую называют реалистической. Она имела сильное влияние на наших Лейбница и Канта, а Канту она послужила последним толчком к его составляющему эпоху произведению. Она господствовала во Франции в XVIII в. И этот-то философ первого разряда среди реалистов все еще не имеет у нас в Германии не только должной оценки, но даже подробного и исчерпывающего изложения. В

наших историях и компендиях новой философии Бэкон или вовсе не играет никакой роли, или же играет роль незначительную и второстепенную, как один из многих в странное переходное время от средневековой философии к новой. Одни ставят его в ряд итальянских натурфилософов, с которыми Бэкон, если мы оценим суть дела, едва ли имеет что-нибудь общее, кроме названия "натурфилософия", и от которых он отличается не только по всему своему образу мыслей, но и – что здесь является решающим – своим отношением к античности. Другие противопоставляют английского реалиста – в некотором подобном отношении и к новой философии – немецкому мистика Якобу Бёме, с которым Бэкон не имеет ничего общего, кроме первой буквы фамилии. Одним словом, большая часть распространенных суждений о Бэконе у нас столь же поверхностна, сколь недостаточна и неверна. Если бы это было не так, то я имел бы меньше оснований написать эту книгу, преследующую цель справедливо оценить значение Бэкона.

Мне могут возразить, что точки соприкосновения немецкой и английской философий, идеализма и реализма заключаются не столько в Бэконе, сколько в других философах его типа – что не Бэкон, а Юм воздействовал на

Канта; не Бэкон, а Локк воздействовал на Лейбница; что Спиноза, если только он вообще подвергался влиянию с этой стороны, был под влиянием не Бэкона, а Гоббса, и, как известно, кое-где очень презрительно отзывался о Бэконе. На это я отвечу, что именно Бэкону противостоял Декарт, всеми признанный основатель догматического идеализма. А что касается тех реалистов, которые прикасались к противоположной им философии Спинозы, Лейбница и Канта, то эта книга докажет., что Гоббс, Локк и Юм все происходят от Бэкона, что они все имеют свой корень в Бэконе, что без Бэкона они не могут быть действительно объяснены и обоснованы, а могут быть поняты только фрагментарно, так сказать – только общипаны. Бэкон есть творец реальной философии, а ее век есть сплошь раскрытие бэконовских зародышей, ибо каждое из ее образований есть метаморфоза бэконовской философии. До настоящего времени реализм не имел большего ума, чем Бэкон, его основавший; ни одного, кто бы так широко и вместе с тем столь своеобразно и характеристически, столь трезво и вместе с тем так идеально, с таким стремлением к величию выразил истый реалистический дух, живущий своей жизнью; ни

одного, у кого бы границы этого духа выступали одновременно и так определенно, и так естественно. Бэконовская философия есть живейшее и вполне безыскусственное выражение реализма. После того как долгое время меня возбуждали, наполняли и, так сказать, поглощали системы Спинозы и Лейбница, занятие Бэконом показалось мне как бы новой жизнью, плоды которой я и собрал в этой книге. Отдаваясь тому впечатлению, которое производит эта философия в целом и которое привлекательно даже для фантазии, я могу сказать, что в ней есть нечто, чем она в высшей степени своеобразно и вместе с тем естественно отличается от всех других творений европейской философии. В своей стройной и сильной жизненной полноте, исключаяющей всякую искусственную правильность, эта философия не имеет ничего подстриженного, подобно английскому парку, или, чтобы выразить суть дела значительнее и мягче: у нее нет ничего центрального, как у могучего острова, который ее породил. Я очень хорошо понимаю, почему Бэкон считается английским национальным философом *par excellence*¹.

Как Декарт относится к догматическому идеализму, Лейбниц – к немецкому

Просвещению, Кант – к современной философии, так Бэкон относится к реализму. Он прокладывает путь, который продолжают другие по его следам. Вот почему я изложил его так подробно, а других реалистов сжато и кратко, точно так же, как в другом сочинении я поступил с Лейбницем и немецкими философами XVIII в. Такое изложение оправдывается научным значением, которое я приписываю Бэкону, и ограниченностью задачи моей книги. Моей задачей было изложить бэконовскую философию и из нее объяснить последующих философов. Если от Бэкона зависит английская философия, а от нее – французская философия XVIII в., то относительно последней я должен был удовольствоваться лишь тем, что обозначил место, которое она занимает.

Как ни самостоятельна эта книга сама по себе, будучи отделена от моего общего труда "История новой философии", я желал бы, чтобы ее отнесли к нему, так как в нем я не изложил предметов, о которых пишу здесь. В этом случае книга соответствует своему объекту. Ибо Бэкон и его последователи, как бы они ни восполняли собой новую философию и сколько бы ни воздействовали на ее идеалистическое племя, сами движутся все же по отдельному и

независимому пути. А то, что реализм и идеализм сомкнулись в Канте, произошло от притягательной силы, с которой реализм подействовал на Канта.

Отношение Бэкона к древности и отношение его философии к Канту, эти пограничные и поворотные точки излагаемого предмета, были первыми точками, которые я усмотрел и уяснил себе. В их изложении состояли первые пробы для этой работы. Обе они были важны и в моей жизни. Читая публичную лекцию об отношении Бэкона к древним, я после нескольких лет перерыва снова выступал с академической кафедры. Философский факультет Берлинского университета да позволит мне в воспоминание этого часа с искренней благодарностью посвятить ему эту книгу.

Гейдейльберг.
27 июня 1856 г.

Куно Фишер

Глава первая

БЭКОН ВЕРУЛАМСКИЙ КАК НРАВСТВЕННЫЙ И НАУЧНЫЙ ХАРАКТЕР²

Великие деяния человека никогда не бывают так отличны и отделимы от его жизни, чтобы в ней он был совершенно другим человеком, чем в творениях своего духа. Всегда есть некоторое согласие между научным и нравственным характерами. Несправедливо судили, когда пытались изъять характер Бэкона из закона этой аналогии. Но этот закон был бы прилагаяем весьма неверно, если бы известные упреки и проступки, пятнающие жизнь Бэкона, мы приписывали его научному направлению или стали из этого направления объяснять его нравственный образ действий. Это была бы не аналогия, а причинная связь. И о таком непосредственном влиянии научного характера на нравственный уже потому нельзя говорить, или следует говорить только с большой осторожностью, что нравственный характер всегда предваряет научный, ибо человеческие характеры вообще образуются не перед зеркалом науки. И однако же между этими

двумя проявлениями духовной индивидуальности существует естественная однородность, состоящая не в том, что одно из них отражается в другом, а происходящая от того, что гений человека направляет и то, и другое к одним и тем же целям. Ибо гений великого человека остается одним и тем же во всех своих проявлениях. Лейбниц со своим личным характером никогда не мог бы стать философом, подобным Спинозе; точно так же и Бэкон – философом, подобным Декарту. Научное направление, принятое Бэконом, совершенно отвечало своеобразию его натуры, его потребностям и склонностям, а его нравственное настроение очень благоприятствовало этому направлению. Без подобного соития душевных сил вообще невозможна никакая значительная деятельность.

Несправедливо, когда осуждают и сожалеют, что Бэкон, научный талант первого ранга, был слишком честолюбив, чтобы предпочесть тихую жизнь науки приманке значительных государственных должностей. Сам Бэкон в старости жаловался на это как на несчастье, но не как на слабость. Это несчастье было его судьбой и вместе с тем судьбой его науки. Не только он, но и его наука была слишком честолюбива, слишком алчна в деятельности, слишком открыта

для света, чтобы посвятить себя уединению. Способствовать могуществу человечества – вот что сам Бэкон называет в одном месте высочайшею степенью честолюбия³. И этим честолюбием обладала его наука, это стремление было ее первой и последней мыслью, и это честолюбие сформировало научный характер Бэкона. Сама его наука была такого рода, что она не могла ужиться с уединением; она желала скорее плыть по течению мира, чем жить в тихом и сокрытом созерцании. "Талант образуется в тишине, характер – в мирском волнении". Соплашаясь с этими словами Гёте, мы должны сказать, что отчизной бэконовской философии была школа не таланта, а характера – а именно мирская жизнь в обширнейшем смысле. Сюда клонилась его философия, сюда обращены все его устремления. Он рано убедился, что наука, чуждающаяся мирской жизни, с необходимостью оказывается узкой и бесполезной, что то жалкое положение философии, из которого он хотел ее вывести, объясняется уединенной жизнью ученых. "Понятия этих людей, – говорил Бэкон, – так же узки, как их кабинеты, как монастыри и монастырские школы, в которых они живут заключенными, не зная света, природы и века". Научный дух Бэкона по склонности и по

принципу был так противен современной ему учености, что он необходимо должен был иметь стремление изменить и внешнюю форму жизни и вместо монастырской жизни избрать светскую. Кабинетный ученый превратился в светского человека, который как в науке, так и в практической жизни стремился к одним и тем же высоким целям, к обширному влиянию. Конечно, практическое поприще требовало больших затрат труда и времени; конечно, это время погибло для научной работы. Но можно ли на этом основании желать, чтобы Бэкон вполне или большей частью посвятил свою жизнь уединенной науке? Это значило бы требовать, чтобы Бэкон имел совершенно другой научный дух, чтобы он стал совершенно не тем философом, каким был; это значило бы счесть ничем своеобразный характер бэконовской науки. Если принять этот характер во внимание, то не будет никакого противоречия в том, что Бэкон заботился одновременно и о науке, и о государственных должностях. Во имя своей науки он мог бы даже требовать от ученого, чтобы тот познакомился с практической жизнью на собственном опыте, не просто теоретически, с высоты своего величия, а самостоятельно в ней участвуя. И действительно, Бэкон желал этого. Он упрекал ученых в том, что им обыкновенно

совершенно недостает тех умственных качеств, которые можно приобрести только в практической жизни, а именно: понимания сути дела и гражданского благоразумия⁴.

Но то, каким образом Бэкон обнаружил свой гражданский характер, как он, в частности, осуществил его, находится, по-видимому, в самом крайнем противоречии с его научным величием. На это противоречие часто указывали с великим сожалением, даже часто выставляли Бэкона как пример того, как далеко могут уклоняться друг от друга научное и нравственное измерения человека, до какой степени внутреннего противоречия может довести их расхождение. А именно: в недавнее время Маколей довел это противоречие до такой крайности, что оно стало казаться неразрешимым, а характер Бэкона — необъяснимым. Маколей в рассуждении о нравственном достоинстве Бэкона возражает Монтегю, последнему издателю бэконовских сочинений, и читатель хорошо сделает, если сравнит обоих биографов (из которых второй — панегирист), ибо тогда один послужит поправкой другому. Мы не хотим ни защищать характер Бэкона, ни обвинять его, а хотим объяснить, и потому ищем здесь гармонию, в которой каждый значительный характер находится с самим собою.

Взвесив все строго и психологически, мы должны признаться, что противоположность между Бэконом-философом и Бэконом-гражданином вовсе не кажется такой резкой, как ее представляет Маколей. Первый не был, как выражается Маколей, неудачно цитируя бэконовское выражение, "парящим ангелом", а второй не был "ползущей змеей". Не было на одной стороне одного лишь света, не было на другой одной лишь тьмы; обе стороны представляли смесь того и другого. Весьма неправильно – и из всех образов, которые можно выбрать, это самый неудачный – сравнивать Бэкона-философа с "парящим ангелом". Напротив, часто повторяемое и прямо выражаемое намерение Бэкона состояло в том, чтобы отучить философию парить, оторвать у нее крылья и на их место привязать свинец и тяжести, чтобы удержать ее на земле, среди земных вещей, именно там, где жил сам Бэкон со всеми своими склонностями. Из парящего духа, глядящего на мир с высоты, Бэкон хотел превратить философа в человека, который осторожным шагом взбирается по пути опыта. Если Бэкон как гражданский характер избрал ту же самую дорогу, если он часто и много спотыкался на этой неровной, извилистой, крутой

жизненной дороге, то он не становится от этого "ползущей змеей". Было бы очень дурно, если бы считалось змеей все, что ползает. И я думаю, что тот, кто в тех же обстоятельствах, как у Бэкона, пустится в такого рода жизненный путь, часто будет вынужденным ползти. Я знаю, что мне возразят. Упреки, которых заслуживает жизнь Бэкона, касаются не просто человеческих слабостей и заблуждений, а недостойных намерений и гражданских преступлений. Я далек от того, чтобы отрицать их, не говоря уже о том, чтобы их защищать; они доказаны несомненно. Недостойные намерения обнаружены, в преступлениях он сам сознался; они запятнали его гражданское имя, и я не стану возражать, если их назовут самыми позорными именами. Но эти отдельные черты для меня не определяют его характер. Как мне кажется, его характер был бы тем же самым, если бы он и не обнаружил так ясно этих недостойных намерений и не совершил этих преступлений. Я могу очень хорошо себе представить, что Бэкон при большем благоразумии мог бы избежать преступлений или ответственности за них, и я не стал бы думать о нем ни на йоту лучше, но и не хуже. Скорее действительный злодей, искусный интриган никогда бы не впал в столь явную вину. Нужно

судить о человеческом характере по его действиям, но не по отдельным действиям, а по всем, то есть по всему его настроению; не по тому, как он ведет себя в отдельных случаях при совокупном действии разнообразнейших обстоятельств, а по тому, как в нем смешаны нравственные элементы. Из того, что в основе характера есть только слабость, очень легко может выйти под влиянием обстоятельств, овладевающих слабостью, дурное действие, даже преступление. От этого, конечно, образ действия не становится лучшим, но и элементы характера не станут худшими. При одинаковой степени общественной негодности, которой отличаются дурные действия людей, для опытного психолога в основе их характеров открывается в этом случае значительное различие. Не обратив внимания на сочетание нравственных элементов, мы будем судить о характере односторонне, отвлеченно и потому неверно.

Применим это правило к Бэкону. Если бы он не попал в затруднения с Эссексом и в связь с Бекингом, то не явилось бы оснований, в силу которых Маколей ставит нравственную личность Бэкона так чрезмерно низко в противоположность его научной личности, и он думал бы о нем лучше. Но это было бы

несправедливо, так как нравственная природа Бэкона была бы той же самой; мы говорим это не для защиты или извинения его характера, а для его объяснения, которое становится невозможным, коль скоро допускается указанная противоположность. Что связывало Бэкона с Эссексом и Бекингом? Не дружба, не сродство в настроениях, а житейские интересы. Они были людьми с могущественным влиянием; один был любимцем Елизаветы, другой – Якова I. Чтобы идти вверх в государственных должностях, Бэкону нужно было расположение двора, которого он не мог достигнуть или удержать за собой без подобных посредствующих лиц, Для целей приобретения веса и ускорения возвышения такая чужая благосклонность была, к сожалению, более надежным средством, чем собственный талант. Или Бэкон должен был не вступать на практическое поприще? Идти по нему Бэкона побуждали его склонность, его натура, его отношения. Он уже в самом начале должен был преодолевать величайшие препятствия: его ближайшие родственники, могущественные Бурлейги, закрыли ему дорогу и долгое время держали его в стесненном и зависимом положении. Если Бэкон не хотел отказаться от своих практических целей, не хотел обратиться к

скромной мирной жизни, которая была ему противна, то он сверх своего таланта должен был искать себе средства совершенно другого рода – чужого влияния, протекций, патронажа; всего этого, конечно, он не мог достичь без придворной гибкости; он вынужден был стать услужливым орудием в руках сильных.

Здесь Бэкон вступил на ту опасную и скользкую дорогу, которая привела его к высшим почестям, но также и ко множеству замешательств и затруднений и, наконец, с вершины счастья довела до гибели. Путь, пройденный Бэконом, был длителен и крут: от бедного адвоката до лорда-хранителя печати и канцлера Англии, от неутомимого искателя до барона Веруламского и виконта Сент-Олбанского. И ему не было трудно ходить по различным извилинам своей дороги и жертвовать своей нравственной самостоятельностью настолько, насколько этого требовали обстоятельства. Природа создала его не из хрупкого материала. Он был в высшей степени гибким, податливым и годным на то, чтобы сообразовываться с обстоятельствами, которые он взвешивал очень верно; служение времени соответствовало его естественному настроению и ходу идей его философии, имевшей

принципом подчиняться времени посредством мышления, вполне сообразного со временем. Бэкон вообще смотрел на жизнь не с нравственным сознанием задачи, имеющей вечное содержание, которая требовала бы разрешения по нравственному правилу, а как на игру, единственное средство выиграть которую состояло в быстром подборе верной тактики. Есть характеры, которые представляют себя гибкими, податливыми, преданными воле других, чтобы тем вернее быть или стать прямо противоположными, которые видимо подчиняются, чтобы тем вернее подчинить себе, которые, подобно одному мудрому папе, с согбенной головой добиваются ключей власти. Бэкон не принадлежал к таким лицемерным и по своей натуре необузданным характерам. Он обладал, как он сам признавал, уступчивым честолюбием, а его естественная честность часто приходила в разлад с его практическим благоразумием. Сегодня он по убеждению произносит патриотическую парламентскую речь против правительственного предложения субсидий⁵ и тем самым сердит королеву, а тотчас же вслед за тем делает все возможное, чтобы укротить ее гнев; он раскаивается в произнесении речи, и можно быть убежденным, что ему в самом

деле было искренне досадно делать что-нибудь неблагоразумное и вредное для своих планов. Сегодня Бэкон еще прилагает все усилия, чтобы спасти человека, бывшего его благодетелем, но когда убеждается, что из-за этого может лишиться милостей королевы, бросает его на погибель, ибо расположения его он искал только потому, что тот был любимцем королевы. Он всегда сгибался, когда замечал, что его поднятая голова производит дурное впечатление. Конечно, безотрадное зрелище – видеть столь великий ум в столь двусмысленном и недостойном положении, но и здесь можно отметить черту, которую Бэкон проявлял на всех своих жизненных путях, которая принадлежит к его особенностям и имеет основание в его сокровеннейшем существе: я имею в виду необыкновенную легкость, с которой он преодолевал дурные места своей дороги и спешил дальше, как будто с ним ничего худого не случилось, как будто за ним не оставалось никаких недобрых следов. Так легко снималось у него всякое давление, восполнялась каждая утрата, даже нравственная, даже утрата доброго имени. Его сочинения, как и его жизнь, производят на нас одинаковое впечатление: как будто для этого человека нет ничего тяжелого ни в том, что нужно перенести, ни в том, что нужно

сделать. Эта легкость в таком человеке составляет и твердость, свидетельство неистощимой жизненной силы и мужества: естественную упругость, которая, конечно, при сопротивлении всегда обнаруживается в виде слабости. Дэвид Юм был прав в своей "Истории дома Стюартов", не находя в характере Бэкона той душевной твердости, которую мы называем силой нравственного сопротивления. Мы не знаем философа, который был бы эластичнее Бэкона. Он в высшей степени обладал силой и стремлением простираться и расширяться до необычайности, но у него не доставало силы сопротивления: он уступал давлению, а напору обстоятельств позволял загонять себя в трудное положение. Он мог возвеличиваться и принижаться, причем делал и то и другое с одинаковой естественной легкостью, без того сильного чувства своего высокого или низкого положения, которое в одном случае усиливало бы его гордость, а в другом мучительно тяготело бы над ним. Так вот и случилось, что один и тот же человек, который силой ума превосходил всех и сообщил своему веку новую умственную форму, сохранившую себя на многие века, представлял собой вместе с тем мягкий материал, на который налагала свою печать каждая рука, если только

она была сильна. Эта эластичность образует как бы его тип, ту форму его индивидуальности, в которой гармонируют все свойства Бэкона – как его достоинства, так и его слабости. Здесь мы видим согласие его характера с самим собою. Отсюда мы объясняем своеобразные повороты в его жизни, его судьбу, даже самые крайние его заблуждения. Для нас совершенно ясно, что такая сила ума, способная, как это было у него, и стремиться к великому, и вместе с тем внедряться в подробности вещей, должна была произвести в науке необыкновенные действия, была совершенно пригодна возбудить в этой области новую жизнь, и эта сила соответствовала его научному подходу, стремившемуся переходить от частных к законам. Если мы представим себе эту силу в общественных отношениях, то увидим, что такой ум – богатый, подвижный, угождающий каждому, доступный каждой форме жизни – соединяет в себе все таланты, отличающие достопочтеннейшего члена общества. Он от природы обладал всеми необходимыми достоинствами, чтобы блистать в обществе: он соединял в себе знаменательное с легким не по намеренному искусству, а с естественной грацией. Дар устного изложения был вполне в его распоряжении как в публичной

речи, так и в частном разговоре. По свидетельству Бена Джонсона, Бэкон был оратором, которого нельзя наслушаться. Но та самая сила, которая в науке и в общественной жизни обнаруживается таким блестящим и высоким образом, получает совершенно другой вид, когда она воплощается нравственно; нравственный элемент есть наиболее опасный и чуждый для такой формы индивидуальности. Нет эластичной нравственности, а нравственная сущность Бэкона была так же эластична, так же легка, так же сильно устремлена к практическим жизненным целям, так же гибка, как его ум; она вполне согласовывалась с этим основным тоном его индивидуальности. Здесь ясно видна гармония его характера, которую часто не замечали или даже совершенно отрицали, как, например, Маколей. Мы видим в нравственном характере Бэкона в сравнении с его умом не другую сущность, а только тень его индивидуальности, становившуюся тем больше, чем больше возрастала в силе и значении сама его индивидуальность. Эластичная мораль – это мораль распущенности. Нравственная доблесть требует прежде всего тугой, упорной, непоколебимой силы сопротивления, ибо она состоит в победоносной борьбе с прелестями и

искушениями жизни. Если эта сила сопротивления находит себе точку опоры в природных задатках индивида, она составляет талант. Этого нравственного таланта недоставало природе Бэкона; в его жизни не было соответствующей доблести. Все нравственное зло, обезображивающее жизнь Бэкона, на самом деле имеет свое основание в этом отсутствии доблести, в естественном недостатке силы сопротивления, в легкости ума, которая так необычайно оживляла его научную деятельность и так сильно парализовывала нравственную. Жизнь Бэкона всегда была для меня наилучшим доказательством правильности суждения Лейбница, который принимал дурное за недостаток хорошего и, следовательно, зло за нравственную слабость. Бэкон не был злым от природы. Его нравственное настроение менее всего можно назвать демоническим. Оно было в высшей степени легким и потому слабым, и среди всех обстоятельств его жизни оно не стало хуже, чем было от природы; оно легко портилось, но едва ли можно удивляться, что при той нравственной испорченности, которая окружала его со всех сторон, его нравственный характер склонялся иногда к самым дурным поступкам. В его темпераменте не было никаких грустных

струн, при которых бы иго жизни было для него более чувствительным; он умел легко переносить свою судьбу; даже от страшного удара, смертельно поразившего его честь, Бэкон оправился удивительно быстро и с тех пор в добровольном уединении обратил все свои силы на науку. Его сердце походило на его темперамент. У него не было никаких сильных и глубоких чувств, которые могли бы возбудить и увлечь его душу: ни любовь, ни ненависть не покорили его сердца; его любовь была только холодной склонностью, а ненависть – холодным недовольством. Доказательства дружбы и привязанности не могли его тронуть так, чтобы он отдался им всем сердцем, но и враждебные действия так же мало его возмущали. Ему было просто ради королевских милостей покидать или даже преследовать своих друзей, ради денег заключить брак, не вызванный увлечением. Сильные страсти были так же чужды его сердцу, как чужды были его уму ошибочные понятия, которые он называл идолами. Это была не холодная, но ровная натура, склонности и недовольства которой держались в пределах равнодушия. Таким образом, Бэкон мог без любви и преданности быть благожелательным, угодливым, миролюбивым, а без ненависти и

злости – действовать враждебно. Чтобы быть к нему справедливым, мы должны выразить и то, и другое: что он в дружбе был неверен, но и во вражде незлопамятен, что и ту, и другую он встречал и трактовал легко, что та же самая основная черта его нравственной сущности обнаруживалась в отношении к другу как неверность и неблагодарность, а в отношении к врагу – как великодушие и миролюбие. Он мог быть неблагодарным к своим благодетелям, но не мог быть мстительным к своим врагам. У него не было никаких страстей, принадлежащих к роду любви, но его не трогали и страсти противоположного рода – ненависти. Были случаи в его жизни, когда он действовал без сострадания, но нет ни одного свидетельства, что он был завистлив. Он так же легко мог защитить свою душу от чужой неблагодарности, как легко открывал ее для признания чужих заслуг. И потому верно судил Спиноза, считая зависть чувством, обратным состраданию. Если бы для накала человеческих страстей существовал термометр, способный измерить его, то оказалось бы, что у Бэкона градус теплоты сердца был весьма близок к нулю. Практические цели имели для него гораздо большее значение, чем сердечные склонности. Где те и другие

согласовывались между собой, там можно было быть уверенным, что Бэкон – один из достопочтеннейших людей. Но каждый случай коллизии тотчас же нарушал равновесие его естественного благорасположения. Если ему приходилось выбирать между практической жизненной целью и сердечной склонностью, то можно было определено предположить, что Бэкон предпочтет первую. Он, конечно, пытался примирять их между собой; ему было бы очень приятно, если бы попытка удалась, но если она не удавалась и Бэкон видел ее невозможность, он решался жертвовать склонностью, и эта жертва стоила ему очень малой борьбы с собой.

Вот чем с внутренней стороны объясняется печальный эпизод его жизни: роль, которую Бэкон сыграл как официальный адвокат королевы против графа Эссекса. Это был самый жестокий случай коллизии, в какую только могли прийти его интересы. Коллизия была не между долгом и интересом, а между эгоизмом и дружбой. Граф любил его страстно и осыпал множеством благодеяний, за которые Бэкон питал к нему такую сильную признательность, какую только допускал его чуждый страстей темперамент. Но в графе он любил не столько друга, сколько могущественного любимца королевы, бывшего

для него полезным. Любимец пал, и дружба Бэкона должна была подвергнуться испытанию, которого не смогла выдержать. Она была побеждена таким образом, который, к сожалению, столь же строго соответствует характеру Бэкона, сколь сильно оскорбляет наше чувство, хотя и вполне согласуется с нашим объяснением его нравственного настроения. Он действительно пытался и словом, и делом пустить в ход все средства, чтобы спасти графа Эссекса, не повредив себе самому. Попытка не удалась: страстные и противозаконные действия, которыми увлекся пылкий граф, уничтожили всякую возможность спасения, и Бэкон был вынужден выбирать между графом и королевой. Он выбрал согласно своему характеру. Он должен был по воле королевы поддержать обвинение и публично оправдать казнь графа, когда она была совершена. Он поддержал обвинение, оправдал казнь; он сделал то и другое без сострадания, так, что явственно обнаружилось, что Бэкон имел единственное намерение – угодить королеве. Когда королева пожелала, чтобы он защитил совершенную казнь в особом сочинении, Бэкон ответил изъявлением радости по поводу того, что его перо нравится королеве. Когда в царствование Якова I друзья Эссекса снова приобрели вес,

Бэкон сделал все возможное, чтобы его сочинение было забыто: он сердечно поздравил лорда Саутгэмптона с освобождением из тюрьмы, куда его привели дружба с Эссексом и участие в его намерениях. Весьма характерным и верным было то, в чем Бэкон письменно сознался в этом случае: он уверял лорда, что перемена царствования произвела в нем самом только ту перемену, что теперь он может безопасно быть в отношении к лорду тем, чем он на самом деле был уже прежде. В этих строках Бэкон с наивной искренностью нарисовал свой портрет.

Из всего этого видно, как легко подчинялся влияниям этот нравственный характер, как он был способен тотчас же сообразоваться со всякого рода отношениями. Подобная нравственная покорность еще далека от *подкупаемости*, но становится последней, коль скоро подчиняющие основания заключаются не в собственной совести, а исключительно в силе внешних обстоятельств. Без строгой совести и без могучих страстей, по-своему господствующих над душой, такие характеры постоянно подчиняются подкупающим влияниям извне. От одних этих влияний зависит, какую форму принимает подкупаемость, до какой степени она доходит. И отношения, среди которых жил Бэкон, как

могущественное и вместе покорное орудие, были причиной того, что его естественная подкупаемость приняла грубейшую форму подкупа и достигла степени настоящего преступления. В его нравственном настроении не было ничего, что бы он мог противопоставить таким растлевающим влияниям. Себя и свое высокое положение генерал-фискала и лорда-хранителя печати Англии он подчинил милостям и влиянию одного из придворных. Так как Бекингом имел на короля самое сильное влияние, то для Бэкона он был непобедимой силой. Бэкон не мог отказаться от поддержки влиятельного царедворца, и точно так же не мог повлиять на безрассудного человека своими более правильными взглядами. Поэтому он подчинился ему и участвовал в его несправедливых деяниях, которые позволили Бекингу обогатиться. Бэкон разрешил Бекингу выдавать патенты за высокую цену и продавать монополии, что очевидно наносило вред стране. Он терпел, что было еще хуже, вмешательство королевского любимца в свою судебскую деятельность, и Бекингом часто готовил решения, которые Бэкон подписывал. Бэкон очень хорошо знал, что подкупность судов – одно из величайших зол, какое только может терзать государство, но он

терпел, когда корона и чиновники вмешивались в процессы и располагали судей в свою пользу или в пользу своих клиентов; больше того, и сам Бэкон делал то, чего никогда не должен был бы делать при своем правильном взгляде на вещи: он позволял подкупать себя и продавал свои судебские решения. На этом противозаконном пути он, как говорят, собрал большую добычу; его противники оценили ее в 100 000 фунтов. Эта жадность имела свое основание не в грязной жажде денег, а в беззаботной и легкомысленной любви к роскоши. Сам Бэкон от природы был умерен и воздержан, но он любил пышность и общественные расходы; роскошь принадлежала к соблазнам, перед которыми он не мог устоять; он позволял безрассудные расходы, превосходившие его денежные средства, и таким образом навлек на себя бремя долгов, облегчить которое он едва ли мог без противозаконных и бессовестных поборов. Здесь Бэкон и его судьба являются поистине в жалком свете, с печатью обыкновенного легкомыслия. Для жизни, в которой сочетаются эти три вещи – впрочем, логически довольно тесно связанные, – а именно роскошь, долги и поборы, мы по опытной аналогии воображаем себе индивидов совершенно иных, нежели этот великий и самостоятельный

ум. Впрочем, у Бэкона экономическое разорение явилось не одновременно с блеском его служебного положения. По-видимому, он всегда любил несоразмерную роскошь; по крайней мере известно, что однажды его арестовал за долги на улице один золотых дел мастер, и это случилось еще раньше эпизода с Эссексом.

Судьба Бэкона выступила против него как Немезида, как будто перед нею был один из античных героев. Она позволила ему подняться до высочайшей вершины счастья, чтобы потом внезапно поразить быстрыми и страшными ударами. В несколько мгновений гордое здание его счастья, не без трудностей возводимое им в течение долгих лет, обратилось в жалкие развалины.

При Якове I он был возвышен королевским благорасположением и поднялся по лестнице государственных должностей до высших ступеней. Посвященный в рыцари при восшествии короля на трон, Бэкон в 1604 г. был произведен в штатные адвокаты, в 1607 г. стал генерал-прокуратором, в 1612 г. – генерал-фискалом, в 1616 г. под влиянием Бекингема был принят в тайный совет короля, год спустя стал лордом-хранителем печати, а в 1620 г. – канцлером. В Лондоне он жил

блестящим образом в Йоркхаусе. Свои каникулы посвящал тускуланскому досугу в Горгэмбэри, где занимался литературными работами и садоводством. Здесь, между прочим, он жил в научных связях с Томасом Гоббсом, которому было суждено развить бэконовскую философию и которого Маколей называл "самым острым и сильным из человеческих умов". На вершине своего политического поприща Бэкон был возведен в звание барона Веруламского и виконта Сент-Олбанского, и эти события торжественно отмечались двором. Он был первым сановником Англии и вместе с тем стал первым философом Европы, когда в 1620 г. явилось его главное творение – "Новый Органон". Это было время, когда Бэкон достиг вершин своей силы и своего счастья, по справедливости почитаемый всеми и отовсюду собиравший дань удивления.

Новый парламент собрался три дня спустя после того, как Бэкон самым торжественным образом был произведен в виконта Сент-Олбанского. Парламентарии говорили об общественных жалобах, о своекорыстной и вредной раздаче монополий и патентов, но более всего – о злоупотреблениях в судах. Палата общин избрала комитет по расследованию этих злоупотреблений. 15 марта 1621 г. председатель

этого комитета доложил, что лицо, против которого направлены жалобы, есть не кто иной, как сам лорд-канцлер; он прибавил к этому: "Человек, столь щедро одаренный природою и образованием, что я не хочу более о нем говорить, так как, сколько бы ни говорил, сказал бы мало". Жалобы были расследованы, и было установлено до двадцати трех случаев подкупа. Список их был представлен Бэкону, чтобы он защищался. Бэкон в конце концов ответил письменно, и так как никакого иного выхода не оставалось, писал: "Взвесив со вниманием обжалованные пункты, я сознаюсь прямо и откровенно, что я виновен в подкупе и отказываюсь от всякой защиты". Подавленный и больной от стыда, несчастный уединился в своей комнате. И когда к нему явилась делегация лордов, он назвал себя "сломанною тростью", к которой нужно иметь милосердие. Его признание было предписано ему как его сокрушенной совестью, так и благоразумием: сам король советовал ему через посредников объявить себя виновным. Он был приговорен к заключению на срок, какой будет угоден королю, к денежному штрафу 40 000 фунтов и к гражданской смерти. Наказание было строже, чем его судьи, у которых осужденный вызывал и удивление, и сострадание.

Поэтому оно почти и не было исполнено или было исполнено только по форме. Уже через два дня король освободил Бэкона из заключения, а затем он был прощен по всем статьям приговора; ему даже было вновь предоставлено присутствие в палате лордов на ближайшем парламенте. Но он уже не являлся туда и остаток своих лет прожил в уединении в лесах Горгэмбэри, погруженный в занятия наукой.

Если теперь мы сравним нравственное настроение Бэкона с его научным характером, то между ними найдем не какое-либо загадочное противоречие, а естественную аналогию. Именно те черты послужили во благо его науке, какие были вредны и опасны для его жизни. Поскольку наука по существу своему отличается от жизни, постольку и научный характер должен обнаруживаться иначе, чем нравственный, хотя и тот, и другой в основном совершенно согласны. Ум, ищущий истину, никогда не бывает подвержен известным заблуждениям. Наука никогда не может давать известные блага, поэтому научный характер никак не может действовать ради таких благ. Легко понять, что преобладающий практический смысл, ум, жаждущий силы и значения, становится своекорыстным в жизни света, что при малой

силе сопротивления и при большой гибкости он не пугается и извилистых путей для достижения своей цели, что он, наконец, достигает своей конечной выгоды пусть многими нравственными потерями. Но поставьте такой ум с его силой понимания на путь науки, и он обнаружит здесь те же самые черты характера, которые вообще определяют форму его индивидуальности, только без той грязи, которой он запятнал себя в нечистой мирской жизни. Сама по себе наука чиста. В ней нет позорного своекорыстия, позорной подкупаемости. И чтобы перевести какой-нибудь характер с нравственной стези на научную, в нем нужно опустить все то, чего нельзя перевести, что может быть только нравственным явлением жизни. В отношении Бэкона это была своекорыстная и слабая форма его воли. Как может она выразиться научно? Какую пищу может дать ей наука? Недурно говорит Маколей: "Бэкон только в своей библиотеке был правдив, откровенен, бескорыстен. Со схоластами ему нечего было церемониться: Фома Аквинский не мог заплатить ему никакой подати; Дунс Скотт не мог дать никакого пэрства; magister scientiarum⁶ не мог дать надежды на богатое место". Если исключить эту разнородность научного и нравственного

характеров Бэкона, то общее их соответствие бросается в глаза. Науку Бэкон понимает в том самом смысле, который явным образом выражает его нравственную особенность. Это соответствие очевидно. Чтобы доказать, что воля производит ум (как это утверждает один из наших оригинальных философов), я взял бы для примера Бэкона. Его наука совершенно согласуется с основным тоном его индивидуальности и его воли. Он направляет ее, как и свою жизнь, к практическим целям, хочет поставить ее в новое и плодотворное общение с жизнью света, от которой она была оторвана: все его философские планы направлены на то, чтобы обогатить науку, сделать ее могучей, почитаемой, влиятельной, общепользуемой: она должна стать властью среди людей, властью благодетельной и потому всеми признаваемой. Но обогатиться наука может только знаниями, а сильной она может стать только тогда, когда ее знания полезны, приложимы, действительны. Итак, представим себе, что жизненный идеал Бэкона внедрен в науку: к чему иному она может стремиться, как не к обогащению полезными и могущественными знаниями? И как иначе может быть приобретено это богатство, если не с помощью ловкого, открытого для жизни, годного

для мирского опыта рассудка? Но вместо этого богатства, которого Бэкон ищет, он находит в современной ему науке прямую противоположность: самую прискорбную бедность, малое количество знаний, к тому же непригодных и пустых, и при всем этом, как бы в довершение несчастья, мечтательное воображение, будто наука удивительно богата. Итак, если Бэкон хочет внедрить в науку свою волю, то ему ничего не остается, как только отнять у существующей науки ее самомнение и – так как эта наука не может быть богаче, чем она есть – создать новую, способную к приобретениям науку. Так возникает в его душе идея научного *instauratio magna*⁷. Чтобы обогатить науку, он должен преобразовать ее, открыть ей новые источники, изменить ее образ мыслей до самого основания. Дерево познания, которое застал Бэкон, уже не приносило никаких плодов; с него можно было только отрясать сухую листву, и, как видел Бэкон, присяжные ученые занимались этим делом с превеликим удовольствием. Бэкон был знаком со схоластической ученостью, а на вопрос о том, что он нашел в книгах схоластов, отвечал, как Гамлет Полонию: "Слова, слова, слова!" На место этой мертвой и устаревшей учености слов должна была

явиться – если идти по проложенному им пути – новая, плодотворная, юношески живая наука.

Исходя из характера Бэкона, можно объяснить, в каком единственном смысле он только и мог преобразовать науку. Открытый для света, жадно искавший славы и почестей, полный интереса к общественной жизни – таков он был сам; так и науку он хотел научить мыслить практически, направить ее понимание на одни действительные вещи, сделать это понимание таким трезвым и гибким, чтобы оно могло смотреть на вещи без предрассудков и исследовать их правильно. Для этого науке нужен был путеводный метод, и Бэкон установил его. Ей нужно было множество вспомогательных средств, чтобы преодолеть трудности непривычного пути. Бэкон нашел эти средства со свойственной ему ловкостью; он придал своей теории подвижную и гибкую форму, которая вполне могла приспособливаться к обстоятельствам, повсюду открывать доступные вещи, для всякого случая находить особый прием. Это направление науки и гений Бэкона были как бы созданы друг для друга. Я повторяю: преобразованию науки, которое имел в виду Бэкон, весьма благоприятствовало его нравственное настроение. В отношении к страстям он находился в

естественном и потому счастливом нейтралитете; его неувлекающийся и неослепляемый ум, никогда не отдававшийся во власть исключительных склонностей, никогда не привязывавшийся к сердечным объектам, тем с большим интересом, тем с большей ясностью мог обращаться к целому. Его равнодушное сердце поддерживало его пронизательный ум. Науке, как разумел Бэкон, прежде всего был необходим трезвый, холодный рассудок, которому очень благоприятствовало то, что склонности Бэкона не были горячи. В науке он признавал только анатомический анализ вещей: рассудок, который вместе с орудием осязательно проникает во внутренность объектов. Поэтому он должен был здесь подавить в себе все эстетические и сердечные чувства. Кстати, здесь не лишне отметить, что Бэкон в интересах науки требовал также живосечений.

Одним словом, характер Бэкона был так же практичен, так же трезв и так же гибок, как и та наука, которой он желал и которую предписал своему веку. Все те личные особенности, которые отбрасывали столько тени на его жизнь, в его науке оказываются светлыми сторонами; Бэкон был не только подходящей для нее головой, но и потребным для нее характером. А человека не

следует судить без головы – или наоборот. Не расходящиеся, а параллельные линии представлены направлением жизни Бэкона и направлением его науки. Один и тот же человек превратился из бедного адвоката в канцлера Англии, а из ученика аристотелевско-схоластической философии в великого преобразователя науки. В обеих областях, в политической и в научной, рано обнаружился его устремленный гений. Он почувствовал себя чуждым схоластической философии уже тогда, когда шестнадцатилетним юношей покинул школу в Кембридже (1577 г.). Мы не хотим утверждать, что он уже тогда вполне отчетливо осознал свою задачу и планы своих реформ. Сочинение, которое могло бы содержать свидетельства об этом, утеряно. Его позднейшие известные нам сочинения показывают, что он осторожно (по крайней мере внешне) уклонялся от школьной философии. Только в своих "Мыслях и мнениях"⁸, первом очерке "Нового Органона", Бэкон открыто и прямо выступил против аристотелевско-схоластической философии, между тем как в первом очерке его другого главного творения, в книгах "О достоинстве и усовершенствовании науки"⁹, он обнаруживает дух, хотя и чуждый школьной

системе, но не столь окончательно враждебный. И это – черта чисто бэконовская. Он шаг за шагом шел к своей цели, мыслил далеко и выражался осторожно. О том, какую роль Бэкон предназначал себе в науке и как ясно он ощутил свою научную силу задолго до полного ее обнаружения, свидетельствует одно из его писем к Сесилию Бурлейгу, его дяде, который не хотел выводить его на политическое поприще, вероятно, из каких-то своекорыстных побуждений. Он писал ему в 1591 г.: "Признаюсь, что в науке я стремлюсь к целям столь же далеким, сколь скромны мои цели в государстве, ибо я сделал своей областью все познание: если бы я успел изгнать из нее двоякого рода разбойников, которые частью словопрением, частью слепыми опытами, устными преданиями и всякого рода обманами причинили столько вреда, то я мог бы надеяться поставить на их место ревностные наблюдения, основательные заключения и открытия". В немногих словах здесь выражено то, чего всегда желал Бэкон в науке. Его планы были трезвы и практичны, насколько только это может быть в науке. Но какой мыслитель избежал упрека в том, что он мечтатель! Таким Бурлейгам казался и Бэкон, желавший разбудить науку от долгих мечтаний; в

таком свете они выставляли его перед королевой Елизаветой.

Бэкон-политик и Бэкон-философ идут рука об руку: стремятся к великому, начинают с широких планов и достигают блестящих целей. Во время своего путешествия во Францию, куда Бэкон сопровождал английского посланника, когда оставил Кембриджский колледж, он написал, будучи девятнадцатилетним юношей, свое сочинение "О состоянии Европы"¹⁰. Смерть его отца призвала его в 1580 г. назад в Англию, и здесь он вскоре написал свой первый философский очерк, до нас не дошедший и носивший гордое название "Величайшее порождение времени"¹¹. Его "Essays" сделали его одним из наиболее читаемых и наиболее популярных писателей Англии¹². В царствование Якова вместе с общественным положением возвысилось и его философское значение. План его "Нового Органона", "Мысли и мнения", появился в том же году, когда он стал генерал-фискалом, а сам "Новый Органон" увенчал его философское поприще в то мгновение, когда Бэкон завершил свое политическое поприще званием канцлера.

Если у Бэкона и была страсть, сильно и серьезно его наполнявшая, то это была страсть к

одной науке. Она была единственным другом, которому он остался верным, она сопровождала его бурную и деловую жизнь, и к ней возвращался неутомимо деятельный муж в часы своего досуга. Жажда знания была главнейшим его честолюбием, которого он никогда не мог насытить, удовлетворение которого составляло настоящее содержание и чистейшее счастье его жизни. Эта страсть утешала и возвышала его в несчастье, когда до конца рушились все другие его честолюбивые устремления, и она осталась ему верна до смерти, которая как бы запечатлела ее своим свидетельством. Наука была последней судьбой Бэкона. Его смерть, последовавшая утром светлого воскресенья 1626 г., была следствием физического опыта, и последними словами, написанными рукой умирающего Бэкона одному из друзей, были:

"Опыт удался!"

Глава вторая

ИЗОБРЕТЕНИЕ КАК ЗАДАЧА БЭКОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Прежде всего мы должны здесь вооружиться против одного заблуждения относительно бэконовской философии, которое очень распространено и особенно твердо укоренилось в Германии. Большею частью о Бэcone думают, что он был мыслитель весьма плодотворный и возбудимый, но никак не последовательный, что в составе его философии недостает строго научной связи, последовательного соединения отдельных частей и что этот недостаток может и должен существовать у Бэкона по внутренним причинам. Если под последовательностью разумеется систематическая форма философии, справедливо отрицать у бэконовской философии эту последовательность. Но есть философия, которая не имеет ни задатка, ни стремления быть системой; к ней принадлежит и бэконовская. Вместе с тем система и последовательность – вовсе не одно и то же. Систематический ход идей есть ход законченный, подобный кругообращению; последовательный – точно так

же может возвратиться к себе, как и продолжаться бесконечной линией. Именно эту последовательность и принимает бэконовская философия, намеренно избегающая систематического кругооборота. Но на избранном пути она проходит правильный, связный и тесно сплоченный последовательный ряд мыслей. Чем меньше признана и понята эта последовательность в бэконовской философии, тем больше мы вменяем себе в обязанность поставить вне сомнения ее логическую основательность. Две ошибки, обыкновенно допускаемые в понимании Бэкона, породили заблуждение, против которого мы выступаем. Одна ошибка заключается в слишком беглом знакомстве, останавливаемся только на поверхности бэконовской философии, и в отказе проникнуть в ее средоточие. Эта поверхность имеет, конечно, довольно пестрый вид. Другая ошибка состоит в том, что с самого начала, когда желают проследить ход мыслей Бэкона, становятся на ложную точку зрения. Ложно рассматриваемый, этот ход, конечно, получает произвольный вид. Каким же образом он рассматривается?

Каждый строгий ход мыслей определяется двумя точками: из одной он исходит, к другой он

идет; первая есть исходная точка, вторая – точка цели. Спрашивается, какая из них дана первой, первой взята (умом): установила ли мысль сперва свою исходную точку и потом стремится к цели в последовательном ходе или же она сперва ясно высмотрела цель и потом осматривается, какую дорогу ей следует выбрать, из какой точки исходить? Очевидно, и в том, и в другом случае можно мыслить последовательно, но в первом случае образ мышления совершенно не такой, как во втором. В одном случае первая моя мысль есть принцип, и дальнейший ход идей состоит только в правильных умозаклучениях. В другом случае моя первая мысль есть цель, а принцип с нею сообразуется; я мыслю тут следующим образом: "Вот моя цель, которую необходимо и безусловно нужно достигнуть; далее, вот средства, которые приведут меня к этой цели; эти средства сами образуют последовательный ряд, первым членом которого является моя исходная точка и в этом смысле мой принцип". Итак, я заключаю здесь от цели к исходной точке. Если я заключаю правильно, то ход моих мыслей бесспорно последователен, но его порядок и его направление противоположны другому их ходу, идущему от заданной исходной точки к незаданной цели. Оба хода одинаково последовательны, но различаются

направленностью. И тот, и другой образ мыслей имеют свои руководящие точки зрения и свои зависящие от них методы. Если мышление соотносится с принципом, то его руководящая точка зрения есть некоторое основоположение; если же оно соотносится с требующей достижения целью, то его руководящая точка зрения есть задача. Основоположения требуют следствий. Задачи требуют разрешения. В одном смысле я спрашиваю: "Что следует из основоположения?", в другом – "Как разрешить мне задачу?" В том и другом случае нужно мыслить последовательно и методично. Первый метод можно назвать методом выводов, второй – методом разрешения; первый есть синтетический, второй – аналитический метод, ибо каждое следствие есть синтез, каждое решение – анализ.

Итак, я утверждаю: ум, первая мысль которого есть не основоположение, а задача, требующая разрешения, который прежде всего поставил себе цель, требующую достижения, такой ум должен мыслить аналитически и должен быть прослежен нами и изложен в этом естественном для него ходе идей. Сначала он мыслит задачу, цель, ему представляющуюся, потом средства разрешения в строгом последовательном ряду до первого члена,

дающего ему для самого разрешения исходную научную точку.

Ум Бэкона такого рода. Не основоположение, а задача составляет первую мысль и руководящую точку зрения всей его философии. Он сначала положил себе цель и потом стал думать о надлежащих средствах, чтобы неминуемо достигнуть этой цели. В своем ходе идей он постоянно и неуклонно имел эту цель в виду. Его мышление было целеполагающим и руководящим, и потому его метод – совершенно аналитический. Бэкон сам мыслил так, как, по его мнению, должна вообще мыслить наука, то есть он мыслил, анализируя вещи. Его ум был создан не для того, чтобы выводить из принципов следствия, а для того, чтобы решать задачи. И как думал, и только как мог думать Бэкон в силу всех особенностей своего ума, так и мы должны на него смотреть и его излагать, а именно как аналитического мыслителя. Всякий иной способ изложения неправилен и ошибочен. Его аналитический ряд мыслей в высшей степени связан и последователен. Чтобы открыть в Бэконе этого последовательного мыслителя, нужно вместе с его духом и в его духе поставить задачи, потом искать средства решения: сперва наметить цель, потом найти и уравнивать к ней дорогу. Мы

поймем его искаженно и превратно, если, как обыкновенно делается, станем излагать его мысли синтетически – так, как будто Бэкон мыслил подобно Декарту или Спинозе. Аналитического мыслителя нельзя представлять синтетически, не превратив последовательный и связный ход его идей в произвольный и бессвязный и тем самым не уменьшив его философского достоинства. Ибо ясно, что аналитическое заключение от известной цели к известному средству совершенно строго и твердо, тогда как синтетическое заключение от этого средства к этой цели – всегда шатко и ненадежно. Цель повелительно требует соответствующего ей средства: заключение, сделанное таким образом, необходимо; напротив, средство может иметь многие цели; почему же я буду заключать именно к этой одной? Заключение, сделанное таким образом, произвольно. Если мы примем, что Бэкон поставил себе задачу, которую он мог разрешить только опытом, и только *таким* опытом, то его возведение опыта в принцип будет вполне оправданным. Но если бы Бэкон исходил из опыта как из *первого* принципа, то отсюда бесчисленные дороги могли бы вести его к бесчисленным целям. Почему же он выбрал только эту дорогу и только эту цель? Здесь

оказывается произвольным выбором то, что там является необходимой мыслью. А бэконовская философия претендует быть именно необходимой последовательностью мыслей. Это невозможно, пока мы будем излагать ее синтетически и выставлять как верховное основоположение то, что у самого Бэкона было следствием или посредствующим членом. Не следует беспрестанно повторять, что Бэкон исходил из опыта, ибо это ровно ничего не выражает или выражает ровно столько же, как простое утверждение, что Колумб был мореплавателем, между тем как суть дела заключается в том, что он открыл Америку. Мореходство само по себе так же мало было руководящей мыслью Колумба, как один только опыт – руководящей мыслью Бэкона.

1. БЭКОНОВСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ. ОТКРЫТИЕ И ИЗОБРЕТЕНИЕ

Итак, в чем же состоит точка зрения, которая господствует от начала до конца в бэконовской философии? Бэкон нашел эту точку зрения, уразумев задачу своего века и присвоив ее себе. Его век был глубочайшим образом волнуем теми реформаторскими силами, которые пробудились в последние столетия. Наступил всемирный переворот, который изменил человеческие вещи снаружи и внутри и произвел кризис культуры, указавший человечеству совершенно иные направления жизни и поставивший для него совершенно новые цели. Бэкон проницательным взглядом увидел эту изменившуюся физиономию своего века; он стал искать последние мотивы этого превращения и хотел привести в согласие с ними философию. Он хотел найти для новой жизни и ее образовательных стремлений новую, соответствующую ей логику. Философия хочет быть любовью к истине. Бэкон хотел сделать эту истину сообразной со временем. "Малодушно было бы, – писал он, – отрицать у времени его права. Истина есть дочь времени, а не авторитета. А какое время древнее нашего? Обыкновенный

взгляд на древность легкомыслен и даже не согласуется с самим словом, ибо древностью нужно почитать многолетие и старость мира, а такую старость нужно приписать нашему времени, а не более юным векам былого времени. Оно древнее в сравнении с нами, но молодо в отношении к миру"¹³. С течением времени мир стал старше, обширнее, богаче, и наука должна поравняться с этим далеко ушедшим вперед состоянием мира. Границы материального мира расширились; умственный мир не должен оставаться позади этих границ. Таким образом, Бэкон видит свою задачу в следующем: расширить умственный мир (*globus intellectualis*) так, чтобы он мог объять и постичь материальный мир в его настоящем протяжении. "Было бы постыдным для людей, если бы границы умственного мира оставались в тесных пределах того, что было открыто древними, в то время как в наши времена неизмеримо расширились и приведены в известность пределы материального мира, то есть земель, морей, звезд"¹⁴.

Итак, какие же новые силы были приведены в движение новой жизнью и сдвинули Средние века с их оси? Какие могучие перемены сделали век Бэкона новым, существенно отличным от

прежних веков? Политическое, научное, географическое состояния мира одно за другим претерпели коренную реформу. Материальные и духовные отношения людей стали иными с тех пор, как новые средства ведения войны, распространения наук, расширения мореплавания освободились от сковывающих их прежних границ. Новые средства открыли новые, доселе невиданные цели. В военном деле эта реформа основывается на изобретении пороха, в науке – на изобретении книгопечатания, в мореходстве – на изобретении компаса, без которого было бы невозможно открытие Нового Света. Итак, открытие, которое само зависит от изобретения, составляет импульс и образовательное стремление Нового времени, и Бэкон думает, что здесь-то и скрывается тайна века, что именно в этом заключается существенное отличие его времени от античности и Средних веков, что именно здесь та цель, исключительно к которой и должна с этих пор направляться наука, и лишь об этом должна размышлять философия¹⁵.

Изобретательский дух человека создал Новое время. Прежде дух был угнетен или потому, что им пренебрегали, или потому, что недоставало условий, при которых он бы раскрылся, недоставало разумения понять его и руководить

им. Итак, вот та задача, которую Бэкон ставит своему веку: он хочет подчинить науку духу изобретения, освободить этот дух от случая, которому до сих пор были подвержены и предоставлены человеческие изобретения; он хочет установить новую логику, соответствующую духу изобретения, чтобы с этих пор люди сознательно и потому чаще делали то, что до сих пор им удавалось непреднамеренно, как будто случайно и потому так редко, чтобы с этих пор они не *приобретали*, а *изобретали*. Таким точно образом Бэкон формулирует задачу своей философии, таким точно образом он определяет ее в своих "Cogitata et visa", краткой программе "Нового Органона". Случай, который до сих пор порождал изобретения, должен превратиться в намерение. Место удачи должно занять искусство: то, что до сих пор было "casus", должно отселе стать "ars". "Если людям, – говорит Бэкон, – удались многие изобретения тогда, когда они не стремились к ним и искали совершенно другие вещи, то, без сомнения, они должны открыть гораздо больше, когда будут стремиться к ним намеренно, по известному плану и по правильной дороге, а не беспорядочно и скачками. Если иногда и будет случаться, что иной по счастью наткнется на что-нибудь, до тех

пор ускользавшее от трудолюбивого исследователя, то в целом, наверное, дела будут обстоять наоборот. Ибо случай действует редко, поздно и отрывочно, искусство же, напротив, – постоянно, кратчайшим путем и в массовом масштабе. Кроме того, из существующих изобретений можно заключать о скрытых. Ведь некоторые из них суть такого рода, что о них не заподозрил бы ни один человек, пока они не были сделаны. Ибо обычно люди имеют перед глазами только старое; к нему приковано их воображение, и по требованиям этого воображения они бредят о новом. Предположим, что кто-нибудь до изобретения пороха описал бы его действия как факты и заявил, что найдено средство издали поколебать и разрушить самые крепкие стены и укрепления; тогда людям пришли бы в голову разные предположения относительно того, как усилить действия метательных машин посредством тяжестей и колес и т. п., но никто не имел бы даже представления об огненном взрыве. Ибо относительно него не было никакого примера, никакого образчика, разве что в землетрясении и молнии, но последние примеры все бы отвергли как недоступные подражанию. Совершенно то же самое имеет место относительно шелка. Если бы кто-нибудь сказал,

что есть вещество, превосходящее лен и шерсть тонкостью и прочностью, блеском и мягкостью, то людям пришли бы в голову скорее всего мысли о растениях, волосах, перьях, только не о паутине червяка. Так тяжел на подъем человеческий ум. Сначала он не доверяет изобретению, а потом презирает самого себя; сначала ему кажется невероятным, чтобы могло быть сделано такое изобретение, а когда оно сделано, ему кажется невероятным, что такое изобретение могло так долго ускользать от человеческого ума"¹⁶.

Итак, вот в чем состоит принцип Бэкона, которого не совсем верно определяют, когда называют просто философом опыта. Это определение слишком неопределенно и широко. Бэкон – *философ изобретения*. По крайней мере он стремится именно к тому, чтобы философски уловить и укрепить изобретательный дух человека. И из этого одного следует объяснять его противостояние древности и саму его новую философию. Эта философия безгранична как царство изобретения. Она есть подвижный инструмент, а не неподвижная система. Она не терпит законченности системы, оков школы, всеобщности и полноты теории. "Мы попытаемся установить, – пишет Бэкон, – не сможем ли мы глубже основать и дальше расширить могущество

человека. И если наши понятия – в том или в другом случае, в некоторых специальных предметах – истиннее, вернее, плодотворнее, чем обычные, то мы, однако, не даем никакой всеобщей, законченной в себе теории"¹⁷.

Как Платон познал и логически изложил тот дух, который витал в поэзии и художественных произведениях эллинов, так и Бэкон обращается к духу изобретения, породившему открытия, лежащие в основании его века. Эти философы соотносятся и различаются между собой, как века того и другого. Их понятия соотносятся с человеческим искусством. Но искусство, на которое равняется греческий философ, есть искусство теоретическое, самоудовольствующееся чистое искусство прекрасной формы; напротив, то искусство, которому соответствует Бэкон, есть практическое, жаждущее изобретений искусство человеческой пользы. В конце первой книги "Нового Органона" Бэкон заявляет: "Какое различие между человеческой жизнью в какой-нибудь образованной стране Европы и жизнью в какой-нибудь дикой и суровой стране Новой Индии! Поистине, это различие так велико, что можно справедливо сказать: человек бывает богом для человека не только потому, что расточает ему помощь и благодеяния, но и из-за

различия степеней образования. И это производится не только климатом и природою, но и человеческим искусством. Мы все с удовольствием отмечаем значение, могущество и обилие следствий человеческих изобретений. Ни в чем это не проявляется столь явственно, как в трех открытиях, бывших неизвестными древности и начало которых хотя близко к нам, но покрыто мраком и не вызвало много шума, а именно в изобретении пороха, компаса, книгопечатания. Эти три открытия изменили физиономию и состояние мира: в науке, в военном деле, в мореплавании. И за ними последовали бесчисленные реформы. Никакая власть, никакая секта, никакая звезда не имели большего могущества и не производили большего влияния, чем эти механические вещи!"¹⁸

Нужно только помыслить понятие изобретения с аналитической ясностью, чтобы увидеть особый характер бэконовской философии, ее задачу, ее построение, ее противоположный античности образ мысли. Она заключает от изобретения, своей цели, к потребным для этого средствам. Задача ее – преобразовать и расширить человеческую науку таким образом, чтобы она направлялась к изобретению как к своей главной цели, дать ей в

руки орудие, которое пригодно для изобретения: орудие столь же удобное для производства изобретений, как термометр для измерения теплоты. Это орудие есть логика изобретения (*ratio inveniendi*), изобретательная логика, заставляющая человеческий ум мыслить так, что он изобретает с необходимостью. Бэкон объясняет изобретательное мышление, он ищет метод изобретения; излагая его, он формулирует дух своего века, указывает средоточие своего столетия, в особенности укрепляет дарования и образовательное стремление своей нации. Метод изобретения есть орудие, которым Бэкон хочет вооружить науку и сделать ее способной завоевать господство над миром. Это орудие есть "Новый Органон", который Бэкон противопоставляет "Органону" Аристотеля. Он относится к античности точно так же, как его "Органон" относится к аристотелевскому. Бэкон анализирует изобретение так же, как Аристотель – предложение¹⁹.

2. ГОСПОДСТВО ЧЕЛОВЕКА. REGNUM HOMINIS

Изобретение есть цель науки. Какова цель изобретения? Человеческая польза, которая состоит единственно в том, что удовлетворяются жизненные потребности человека, расширяются удобства его жизни, возвышается его могущество. Одним словом, господство человека над вещами – вот что составляет единственную и высочайшую цель науки; цель, достижение которой возможно только посредством изобретений. Наука должна служить человеку, она должна делать его могущественным; только она может исполнить это, потому что наша власть над вещами основывается только на нашем познании их природы. Власть состоит в том, чтобы мочь. А мочь предполагает *знать*. Человек может лишь столько, сколько он знает; его сила простирается настолько, насколько простирается знание, или, как выражается Бэкон в самом начале "Нового Органона", "знание и могущество человека совпадают"²⁰.

Наука является для Бэкона не целью самой по себе, а средством для достижения цели: цель есть господство человека, средство – изобретение,

средство для изобретения – наука. Таким образом, в глазах Бэкона наука по преимуществу практична; ее мера есть человеческая жизнь, ее достоинство – человеческая польза. Чем дальше простирается польза изобретения, тем более оно общепольно и потому тем более велико, и тем выше и могущественнее относящаяся к нему наука. Всякая наука, не приносящая пользы, в глазах Бэкона не имеет никакого достоинства: для этого практического ума нет никакой самодовольствующейся, чуждой жизни теории, в самой человеческой жизни нет ничего такого, что было бы недостойно исследования или презренно в отношении к уму. Наука так же, как солнце, не знает ничего низкого и пошлого. "Что касается низких или даже отвратительных вещей, о которых, как сказал Плиний, можно говорить, лишь предварительно испросив позволения, то и эти вещи должны быть приняты в науке о природе не менее, чем прекраснейшие и драгоценнейшие. Наука не может быть этим запятнана. Так, солнце одинаково проникает и во дворцы, и в клоаки и все же не оскверняется. Мы не хотим воздвигнуть капители или пирамиду человеческой гордости, а хотим основать в человеческом духе священный храм по подобию мира. Что достойно существовать, то достойно

быть познанным, ибо наука есть изображение бытия. А низкое существует точно так же, как и возвышенное".

3. ОБЪЯСНЕНИЕ ПРИРОДЫ. INTERPRETATIO NATURAE

Человеческое господство есть цель изобретения. В чем состоит его средство? Каковы условия, при которых единственно возможно изобретение? Нельзя господствовать над вещами, не зная их, а знание, которое делает предметы прозрачными и потому покорными для нас, может быть достигнуто только долгим знакомством, близким обращением с ними. Чтобы понять вещи, нужно обходиться с ними, как с людьми, жить с ними и между них. "Мы должны, – говорит Бэкон, – ввести людей в подробности вещей так, чтобы они наперед отказались от всяких понятий и начали обращаться с самими вещами"²¹. Это обращение с вещами и есть опыт. Как познание людей может быть приобретено не построением из понятий, а только опытом, так и познание вещей. Наука хочет быть верным отражением мира (*essentiae imago*) и может стать им только посредством мирового опыта, пребывающего среди вещей и все наблюдающего с неподкупным свободным интересом. В этом смысле Бэкон делает опыт принципом науки. Наука должна изобретать.

Путь к этому указывает опыт. В этом смысле Бэкон есть философ опыта. Изобретение есть цель, опыт – ведущее к ней средство. Но, конечно, недостает еще многого, чтобы опыт уже сам по себе стал изобретением. Люди издавна имели дело с опытом и ежедневно имеют дело с ним: почему же они вместе с тем не изобретают? Потому что у них нет того, что единственно делает опыт изобретательным. А посредством чего опыт становится изобретательным? Каким образом он должен быть исполнен, чтобы из него произвольно и с необходимостью вышло изобретение? Вот та формула, в которую Бэкон облачает свою задачу.

Изобретение есть искусство, отличающееся от эстетического тем, что эстетическое производит при помощи фантазии нечто прекрасное, в то время как изобретение при помощи ума – нечто полезное. Полезно то, что служит человеку, увеличивает его могущество, подчиняет ему силы вещей; вследствие изобретения опасные силы природы ставятся нам на службу, делаются покорными нам, так что мы или повелительно их употребляем, или победоносно отражаем. Так, молния есть сила природы, угрожающая нам, а громоотвод есть изобретение, которое ограждает нас от этой угрозы. Но для того чтобы что-то

изобрести, чтобы вообще произвести что-нибудь посредством ума, я должен знать все необходимые для этого условия. Каждое изобретение есть некоторое применение законов природы.

Чтобы применять законы, их нужно знать. Нужно знать, при каких условиях имеет место теплота, чтобы изобрести инструмент, производящий теплоту. Нужно знать естественные законы молнии, чтобы соорудить отводящее острие для уничтожительного разряда. Итак, во всех случаях наша власть над природой основывается на нашем познании ее и ее деятельных сил. Когда я не знаю причины, то как я произведу действие? "Власть и знание, – говорит Бэкон, – совпадают, ибо незнание причины устраняет действие. Итак, природу можно побеждать, только повинувшись ей; и то, что для исследующего есть причина, для изобретающего есть указание и правило"²².

Итак, правильное понимание природы есть средство, которое ведет опыт к изобретению. Если наука есть основание всякого изобретения, то правильное понимание природы, или наука о природе, есть основа всякого знания. "Она (наука о природе) должна быть почитаема, – говорит Бэкон, – матерью всех наук, хотя до сих пор ей

была посвящена наименьшая доля человеческого труда"²³. Но наука о природе требует правильного толкования природы, познания не только ее явлений, но и ее законов, то есть настоящего объяснения природы. Тут решительная поворотная точка, где теория становится практической, созерцательная наука – деятельной, познание – продуктивным, опыт – изобретательным. И само изобретение образует переход от объяснения природы к господству человека. Посредством науки опыт становится изобретением. Посредством изобретения наука делает человека господином. Наше могущество основывается на наших изобретениях, а изобретения – на нашем познании. В уме Бэкона власть и знание, человеческое господство и научное объяснение природы так существенно связаны, что он приравнивает их между собой и соединяет словом "или". Его "Новый Органон" трактует: "Интерпретация природы служит господству человека над ней".

В истинно философском положении, что в знании заключается наша сила, согласуются Бэкон и Спиноза. По Бэкону, знание делает нас изобретательными и потому могущественными. По Спинозе, оно делает нас свободными, уничтожая господство страстей или власть вещей

над нами. Но тут обнаруживается и различие между Бэконом и Спинозой. По Спинозе, наша сила заключается в свободном мышлении, пребывающем в состоянии созерцания и удовлетворяющимся им. По Бэкону, она состоит в изобретательном мышлении, практически влияющем на состояние мира, культивирующем и изменяющем его. Цель Спинозы такова: "Вещи уже не господствуют над нами!", цель Бэкона – "Мы господствуем над вещами!" Бэкон употребляет познание практически, Спиноза – теоретически, и тот, и другой – в самом широком смысле. Цель Спинозы – созерцание, цель Бэкона – культура.

Глава третья

ОПЫТ КАК СРЕДСТВО ИЗОБРЕТЕНИЯ

Вот руководящие точки зрения бэконовской философии: ее последняя цель есть обоснование и умножение человеческого могущества, ближайшее средство для этого – культура, превращающая физические силы в человеческие средства; но нет культуры без изобретения, порождающего средства образования; нет изобретения без науки, познающей законы вещей; нет науки без науки о природе, а науки о природе нет без объяснения природы, происходящего под руководством опыта. Бэкона можно характеризовать с каждой из этих точек зрения, ибо каждая из них образует существенный признак его философии. Он устремлен к культуре человечества посредством правильного применения науки о природе. Он ищет науку о природе посредством правильного употребления опыта. Он хочет обратить опыт в науку посредством правильного метода, науку – в искусство посредством изобретения, научное искусство – в практическое и общественное образование, обосновываемое им для всего

человечества. Какое отдельное определение способно совершенно и полно обозначить этот ум? То, что Бэкон излагал свои точки зрения в такой связи и связывал их так последовательно, делает его великим мыслителем. То, что он с этих точек зрения открывал самые обширные перспективы в царстве науки, как и во всем человеческом образовании, что он повсюду назначал цели и ставил задачи, возбуждал проблемы, нигде не останавливался и не завершал догматически своего учения, делает его мыслителем, составляющим эпоху. Ибо особенность составляющих эпоху мыслителей заключается в том, что им открыто будущее. Бэкон хотел создать не готовую систему, а живое произведение, которое должно было со временем развиваться. Он сеял для будущей жатвы, которая должна была медленно созреть и поспевать в течение столетий. Бэкон хорошо это сознавал; ему было достаточно быть сеятелем и начать дело, которое могло завершиться только через долгое время. Его самолюбием было верное понимание своего дела, не более и не менее. В конце предисловия к "Новому Органону" он пишет: "О себе самом я молчу. Но что касается дела, о котором идет речь, то я желал бы, чтобы люди сочли его не за одно простое мнение, а за работу,

и были бы убеждены в том, что мы стараемся заложить новые основы не для какой-нибудь школы или излюбленного взгляда, а для пользы и величия человечества. И люди не должны также воображать, что наше новое дело безгранично и свыше сил человеческих, ибо это, в действительности, составляет конец и настоящий предел бесконечного заблуждения. Мы, конечно, знаем, что мы люди и что мы должны умереть, но мы и не думаем, что наше дело может быть закончено в течение одного человеческого поколения, мы передаем его будущему. Мы ищем науку не горделиво в узких клетях человеческого ума, а скромно в обширном царстве мира"²⁴. И согласно с этим в самом "Новом Органоне", в заключении первой книги сказано: "Мы различаем три вида, как бы степени человеческого честолюбия. В первой степени люди стараются увеличить свою власть в своем отечестве. Это обыкновенное дурное честолюбие. Во второй степени они стараются увеличить власть и господство родины среди человечества. Это честолюбие имеет больше достоинства, но не меньше жадности. Если же кто-то, наконец, хочет утвердить и расширить власть и господство самого человечества над царством вещей, то такое честолюбие (если только это название еще

годится) есть разумнейшее и возвышеннейшее из всех. Но власть человека над вещами основывается только на искусстве и науке. Ибо над природой можно господствовать только послушанием"²⁵.

Для нас ясно, что человеческая культура зависит от изобретения – точно так же, как изобретение – от науки о природе в смысле объяснения природы. Итак, остается вопрос: каким образом опыт становится наукой о природе? Ибо сначала он есть не что иное, как восприятие единичных фактов, совокупность разнообразных случаев, перечень воспринятых вещей и их свойств; и опыт обыденного ума почти не возвышается над этой обыкновенной областью. Тогда посредством чего же естественная история (так назовем мы вместе с Бэконом повествовательное восприятие отдельных случаев) становится наукой о природе? Посредством чего описание природы становится ее объяснением? К этим вопросам сводится задача, которую Бэкон в первой книге своего "Нового Органона" отрицательно ставит, а во второй положительно решает²⁶.

1. ИДОЛЫ

Природа требует истолкования, как и книга. В книге лучшее истолкование то, которое объясняет автора из него самого и не вкладывает в него иного смысла, кроме его собственного. Читатель не должен вкладывать свой смысл в писателя, иначе он лишается возможности правильного понимания и приходит к воображаемому, которое, в сущности, есть непонимание. Как комментирующий читатель относится к книге, так человеческий опыт должен относиться к природе. По Бэкону, наука есть мироздание в человеческом уме: поэтому он называет ее храмом по образцу мира. Ум должен изображать природу, и только ее одну, не идеализируя ее и не умаляя; он не должен ничего прибавлять от себя, ничего отнимать или не доглядеть в предмете, например, не увлекаться детским и слабодушным отвращением к тому, что неразумие называет низким или противным²⁷. Он должен изображать природу, списывая с нее самой, а не начертывать образ природы по собственному усмотрению, не заботясь об оригинале, вне его. Ибо такой самодельный образ будет взят не из природы вещей, а из человеческого ума: в отношении к уму

он есть предвосхищение ума (*anticipatio mentis*), в отношении к природе – предвосхищение природы (*anticipatio naturae*); в отношении к оригиналу, который вне нас, он будет не действительным изображением, а ничтожным, несущественным образом, не существующим нигде, кроме нашего воображения, то есть химерой, или идолом. Поэтому первое отрицательное условие, без которого вообще невозможно познание природы, заключается в следующем: не ставить идолов на место вещей, чтобы ни в коем случае не происходило *anticipatio mentis*. Ничто не должно быть предвзятым, а все должно быть познано на опыте (почерпнуто из самих вещей): никаких понятий без предшествующих самостоятельных восприятий; никаких суждений без предшествующих самостоятельных опытов; никакого *anticipatio mentis*, а одно только истолкование природы (*interpretatio naturae*)²⁸. "Ум человеческий, непосредственно обращаясь к природе, – говорит Бэкон, – производит так называемые предвосхищения природы; напротив, истолкование природы состоит в понимании, которое надлежащим путем (*debitis modis*) черпается из самих вещей"²⁹. И в этом различении он находит основной недостаток всей предшествующей ему науки: вместо того

чтобы интерпретировать природу, ее предвосхищали, так как объяснение природы основывалось или на предвзятых понятиях, или на слишком ограниченном опыте. Опыт или начинался уже под некоторым *anticipatio mentis*, или прерывался на этом; и в том, и в другом случае было нечто предвзятое, чего опыт или вовсе не доказывал, или доказывал недостаточно. Поэтому и не могли прийти к правильному и глубокому пониманию природы и, соответственно, к закономерному и практическому изобретению. Поэтому изобретение было предоставлено случаю: вот отчего оно было так редко. И сама наука вращалась среди праздных умозрений: вот отчего она была столь бесплодна. Основание всех этих недостатков – ограниченный или слишком легковесный опыт.

Осознав эти недостатки, человеческий ум должен стать совершенно чистым и всегда пригодным органом опыта. Он должен сначала отказаться от всех понятий, которые почерпнуты им не из природы вещей, а из своей собственной природы. Эти понятия не открыты в природе вещей, а предвзяты. Они в отношении к предметам суть призраки, химеры, идолы. Такие идолы принадлежат человеческой природе или

как естественное, или как историческое наследство – естественные идола определяют особенностями человеческого рода или отдельной индивидуальности; их образуют призраки рода и призраки пещеры; исторические идола основываются на нравах, обычаях, привычках, порожденных человеческими отношениями, – это призраки рынка, или на общественных преданиях, наследуемых на великом позорище человечества одним поколением от другого – призраки театра³⁰. Эти идола помрачают человеческий разум и скрывают от него природу; они должны быть устранены и как бы навсегда оставлены на пороге науки. "Идола и ложные понятия, – пишет Бэкон, – осаждают человеческий ум и так завладевают им, что не только затрудняют доступ к истине, но и вкрадываются снова в ум, открытый для истины, если мы не будем остерегаться и со всей строгостью вооружаться против этих предрассудков"³¹. Идола, по Бэкону, олицетворяют как бы неисполнение долга по отношению к науке. Они подобны блуждающим огням, которые путник должен знать, чтобы избежать их. Бэкон хочет познакомить нас с ними, с этими блуждающими огнями науки, которые уводят нас с настоящего пути опыта, и

поэтому он сначала говорит о заблуждениях, а потом о методе познания. Кто ищет действительные изображения вещей, должен остерегаться обманчивых образов, поэтому он должен их знать, как и рассуждающий мыслитель должен знать обманчивые умозаключения, софизмы. "Учение об идолах, – пишет Бэкон, – относится к интерпретации природы так же, как учение о софизмах – к обыкновенной диалектике"³².

2. БЭКОНОВСКОЕ СОМНЕНИЕ.

БЭКОН И ДЕКАРТ

В противоположность идолам и предрассудкам, откуда бы они ни происходили, наука начинается с сомнения и совершенного неведения. Сомнение образует исходную точку науки, а не ее цель; цель есть достоверное и основательное познание. Наука, по Бэкону, должна начинаться с сомнения (*acatalepsia*), чтобы достигнуть достоверного знания (*eucatalepsia*). Бэконовское сомнение стремится поколебать не вообще основания, а только ложные основания науки, чтобы в человеческом духе могло быть воздвигнуто прочное знание по образцу мира, – Бэкон сходится со скептиками в исходной точке, но не в результате. "Рассуждения тех, кто проповедовал акаталепсию, и наш путь в истоках своих некоторым образом соответствуют друг другу, но в конечной цели они неизмеримо далеко расходятся в противоположных направлениях. Те прямо объявляют, что ничто не может быть познано; я же говорю только, что способом, до сих пор употребляющимся, нельзя много узнать. Те в дальнейшем рушат достоверность разума и чувств, мы же, напротив,

отыскиваем и доставляем им средства помощи"³³. И в соответствии с этим Бэкон заявляет в конце первой книги: "Цель, которую я имею в виду и поставил себе, есть не сомнение (*acatalepsia*), а достоверное знание (*eucatalepsia*), ибо я не хочу отвергать, а хочу руководить и поддерживать человеческие чувства, хочу не унижать, а направлять человеческий разум. И гораздо лучше, если мы будем знать, что требуется для познания, и при этом считать человеческое знание недостаточным, чем воображать себя обладающими глубоким познанием и при этом не знать необходимого"³⁴.

Поэтому бэконовское сомнение лучше всего сравнить с картезианским; тем и другим отделяется эпоха обновляющейся философии, ими же и произведенная. То и другое имеют одинаковое происхождение и одинаковое направление, одну и ту же цель перед собой, а в своем основании – то же сознание и ту же потребность, а именно убеждение в недостоверности всего предшествовавшего познания и потребность в новом. Дело науки, равно как и работа ума, должно быть предпринято совершенно сызнова. Именно таким образом думали Бэкон и Декарт. Поэтому они

подвергали сомнению всякое до них признанное знание, чтобы очистить место новому. Их сомнение – реформаторского свойства: это – очищение ума с целью полного возрождения науки. Но что же должен делать таким образом очищенный и исходно пустой разум? Здесь два реформатора науки расходятся в противоположных направлениях, которым следует их век; здесь из общего корня сомнения поднимается двойной ствол новой философии. Декарт считает, что чистый ум должен быть совершенно предоставлен самому себе, чтобы черпать все свои суждения только из самого себя. Бэкон, напротив, говорит уже в предисловии к "Новому Органону": "Единственное спасение, остающееся нам, состоит в том, чтобы предпринять всю работу ума совершенно сызнова и с самого же начала никогда не предоставлять ум самому себе, а постоянно руководить им"³⁵.

Общий корень новой философии есть бэконовско-картезианское сомнение. Из этого сомнения проистекает чистый разум, который у Декарта предоставляется самому себе, а у Бэкона, напротив, удерживается в зависимости от природы. И из этих столь различных или, если угодно, противоположных задатков философского ума возникают различные ряды

новой философии. Один ряд следует предоставленному самому себе уму Декарта, другой – уму, находящемуся в зависимости от природы, в которую его поместил Бэкон. Представители первого ряда необходимо суть метафизики и идеалисты; представители другого – столь же необходимо – эмпирики и сенсуалисты. Задаток картезианского ума должен был произвести Спинозу и Лейбница, задаток бэконовского – Гоббса и Локка. Лейбниц породил немецкое Просвещение, Локк – английско-французское, оба они подготовили новую эпоху в философии и совместно в нее вступили. Впрочем, здесь не место проследивать это развитие дальше.

Обратимся к сомнению, которым Бэкон и Декарт очищают ум от всех предрассудков. Очищенный таким образом ум Декарта направляет на него самого, а Бэкон – на природу; первый тотчас делает его самостоятельным, второй – совершенно зависимым от природы. Или, выражаясь образно, только что освобожденный чистый ум у Декарта тотчас созревает в мужа, а у Бэкона остается еще дитятей, и с ним обходятся, как с дитятей. Это обхождение более осторожно, но правильнее, так как более сообразно природе. Бэкон обращается с человеческим умом как

воспитатель: дитя должно постепенно расти и развиваться. В этом детском душевном настрое, открытом без всяких препятствий и предрассудков впечатлениям света, наука должна обновиться, так как она действительно молодеет. По бэконовской философии, человеческий разум имеет естественную историю, по декартовской – он чужд природе и истории.

В отношении к идолам Бэкон начинает науку с уничтожающего сомнения, в отношении к природе – с чистой восприимчивости. Человеческий ум должен вполне предаться детской душой природе, чтобы действительно освоиться в ней. И он должен хорошо в ней освоиться, чтобы познавать ее и господствовать над нею. Господство человека, состоящее в познании, Бэкон часто и охотно сравнивает с царством Божиим, о котором Библия учит: "Если вы не будете как дети, то не войдете в царствие Божие!" "Идолы всякого рода, – говорит Бэкон, – должны быть все и навсегда уничтожены и устранены. Человеческий ум должен совершенно очистить и освободить себя от них, ибо в царство человеческого господства, которое состоит в науках, вход открыт, как и в царство Божие, только детям"³⁶.

3. ЭКСПЕРИМЕНТИРУЮЩЕЕ ВОСПРИЯТИЕ

Итак, по мысли Бэкона, истинным созерцанием вещей мы можем назвать прежде всего такое, какое остается нам по удалении всех идолов. Эти идолы суть: особенности человеческой природы, свойства индивида, устройство общественных отношений и исторически установившиеся авторитеты. Все эти явления на своем месте могут иметь свои достоинства и неоспоримое значение, но они не имеют ничего общего с природой и свойствами вещей, поэтому они не должны влиять на созерцание вещей, не должны определять науку. Лишь в этом отношении они суть идолы. В числе идолов мы оставим без внимания свойства индивида, ибо они теряются в неопределенности и темноте; другие же имеют более общее и общественное значение, их можно ясно обозначить и опровергнуть на основании принципов³⁷.

3.1. УБЕЖДЕНИЕ И ВЕРА В АВТОРИТЕТЫ

Что выйдет из нашего созерцания вещей по исключении всех исторически авторитетных систем и преданий – идолов театра (*idola theatri*)? Под влиянием авторитета мы смотрим на вещи не так, как они нам являются, а так, как они кажутся общественному мнению, облакающему себя властью некоторой традиционной религии или философии. Таким образом, они рассматриваются без собственного суждения, без собственного самостоятельного опыта. Напротив, будучи независимым от авторитета, наше созерцание превращается в автопсию, в собственное воззрение, которое не принимает на веру то, что считают истинным другие, а убежденно утверждает то, что оно само познало и восприняло. Например, для астрономии Библия и птолемеяевская система были идолами театра, которых наука в лице Коперника решительно и навсегда отвергла. Здесь она в первый раз собственными силами, вполне самостоятельно рассмотрела вопрос, действительно ли Солнце движется, а Земля покоится, и открыла противоположное тому, во что верило общественное мнение. Изгнать из науки идолов

театра как определяющие ее основы – значит объявить науку независимой от всякой веры в авторитеты и обратить человека к одному только его собственному убеждению.

3.2. ПОЗНАНИЕ ВЕЩЕЙ И СЛОВЕСНАЯ МУДРОСТЬ

По удалении первого рода идолов не остается ничего другого, как познакомиться с самими вещами. Но в большинстве случаев мы только воображаем себе, что знаем сами вещи, хотя еще и не познакомились с ними всерьез. Мы думаем, что надежно знаем их значения, потому что имеем для них знаки, которые и выдаем за их смысл. Эти знаки вещей суть их имена и слова, с которыми мы знакомимся раньше, чем с природой самих вещей: при помощи этих слов люди сообщают друг другу свои представления о вещах. Привыкнув с детства иметь дело со словами вместо вещей, понимать друг друга с помощью этих слов, мы невольно принимаем слова за вещи, знаки вещей за сами вещи, номинальную цену за реальную. Слова суть как бы ходячая монета, при помощи которой передаются представления о вещах в общественных отношениях: они, как деньги в торговле, составляют не материальную и естественную, а условную цену вещей, устанавливаемую обстоятельствами человеческих отношений. Мы должны остерегаться того, чтобы

не принять эту рыночную цену за вещь; для самой вещи она составляет совершенно внешнее и постороннее определение. Слова так мало соотносятся с природой вещей, что, например, в нашем словоупотреблении Солнце все еще движется вокруг Земли, между тем как в действительности этого никогда не было и мы давно уже убеждены в противном. Слова говорят не то, что суть вещи, а то, что они для нас значат, как мы их себе представляем, и по большей части наши слова так же неверны, как неясны наши представления. Поскольку слова и словоупотребление обозначают вещи не так, как они суть по природе, а так, как они выступают в человеческих отношениях, Бэкон причисляет род заблуждений, основывающийся на словах и видящийся в словах вещи, к идолам рынка – *idola fori*³⁸. Вот почему он так любит противопоставлять знание вещей словесной мудрости: противоположность, ставшая колким словом у его последователей. То, что Бэкон говорит о словах при *idola fori*, вкратце содержит программу всех исследований языка, проведенных в указанном им направлении. В этих исследованиях свою роль играют и форум, и идолы: форум – потому что язык считался делом человеческого соглашения, то есть произвольной выдумкой; идолы – потому

что слова обозначают общие понятия и, следовательно, несущественные представления.

3.3. АНАЛОГИЯ ПРИРОДЫ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АНАЛОГИЯ

Идолы театра состоят в том, что мы принимаем вещи не так, как они нам являются, а так, как они кажутся авторитету, в том, что мы смотрим на них не своими, а чужими глазами. Идолы рынка заключаются в том, что мы принимаем вещи не так, как они суть, а так, как они являются нам в среде человеческого общения. Итак, какое же созерцание вещей остается нам после исключения *idola fori*? Собственно познание вещей ведет нас от знака вещи к самой вещи, а с вещью мы можем познакомиться только благодаря собственному восприятию или путем самостоятельного исследования.

Но истинно ли наше восприятие вещей? Действительно ли вещи таковы, как мы их воспринимаем, как они представляются и отражаются нашими чувствами? Дают ли чувственные восприятия правильные образы самих вещей, соответствующее выражение их сущности, или же, напротив, соответствующее выражение нашей сущности? Наши понимание и восприятие вещей суть как бы перевод их из физической природы в человеческую, из

мироздания в нашу индивидуальность – перевод, при котором оригинал теряет свою самобытность и невольно перенимает человеческие свойства. Таким образом, к нашему собственному восприятию вещей, независимо от авторитетных учений и ходячих представлений, получивших власть в человеческих отношениях, примешивается также нечто чуждое вещам, что мы невольно вносим от самих себя, что скрывается в специфике нашей природы и чем мы затемняем и искажаем действительные образы вещей. Собственная наша природа рисует перед нами ложные образы, обманывает нас фальшивыми представлениями: это, говоря словами Бэкона, идола рода, *idola tribus*. Они – самые могущественные, потому что господствуют над целым человеческим родом. Свергнуть их власть всего труднее, потому что она не образовалась с течением времени в силу исторического авторитета, а основана на самой природе. Человеческая душа есть зеркало вещей, но это зеркало отшлифовано природой так, что, отражая вещи, оно при этом изменяет их, ни одной вещи не изображает, не примешивая к ней чего-то человеческого, не превращая ее, как бы по волшебству, в человеческие формы. Но что общего имеет человеческая форма с вещами, и

наоборот? Например, касается ли как-то Солнца то, что для глаз земных обитателей оно кажется движущимся? Это обман, причина которого скрывается не в свойстве Солнца, а в нашем свойстве, в нашем глазе, точка зрения которого помещена на планете. Когда я говорю, что Солнце движется, ибо так утверждает Библия и так учит Птолемей, то я нахожусь во власти идолов театра. Когда я утверждаю то же самое на том основании, что все так говорят, то я нахожусь во власти идолов рынка. Когда же я говорю, что Солнце движется, ибо я вижу это собственными глазами, то я нахожусь во власти идолов рода. Я чувствую, например, теплоту воды и по восприятию определяю степень теплоты. Но та же самая вода может показаться мне затем холодной, а несколько мгновений спустя – опять теплой, хотя мера ее теплоты не изменилась. Изменилась теплота моего тела: разгоряченное тело чувствует воду холодной, охлажденное – теплой. То же самое происходит со всеми нашими восприятиями, со всем нашим созерцанием вещей. Мы измеряем вещи и судим о них по нашей мерке, рассматриваем их с точки зрения нашей природы, точки, конечно, ближайшей к нам и естественнейшей для нас, но для самих вещей совершенно чуждой и посторонней. Мы

берем вещи не так, как они суть сами по себе, а так, как они к нам относятся, не по их, а по нашей аналогии, или, говоря по-бэконовски, смотрим на вещи с точки зрения человеческой аналогии (ex analogia hominis), а не по аналогии с природой (ex analogia universi). Этой формулой всего лучше обозначить идолов рода. "Эти идола, – говорит Бэкон, – основываются на самой человеческой природе, на роде или племени человечества. Неверно считать человеческое чувство мерой вещей. Ведь все наши восприятия, как чувственные, так и умственные, совершаются по аналогии человека, а не по аналогии мира. Человеческий ум относится к лучам вещей как неровное зеркало, которое смешивает свою природу с природой вещей и таким образом извращает и искажает последнюю"³⁹.

Об этом месте с большим презрением упоминает Спиноза в своем втором письме к Ольденбургу. Он высказывается о Бэконе как о запутавшемся болтуне, который несет что попало об источнике заблуждений и природе ума. Но он не опровергает Бэкона и не указывает тот пункт, который коренным образом отделяет его от Бэкона. Дело стоит того, чтобы указать этот пункт, ибо вполне очевидно, что в цитированном месте очень много такого, что Спиноза мог бы

выразить точно так же: 1. Человек не есть мера вещей: это положение прямо отвечает духу Спинозы; 2. Ложны все наши представления, которые образованы по человеческой аналогии, а не по аналогии природы; в этом заключается источник наших заблуждений; заблуждение состоит в наших несоразмерных представлениях. Это положение не менее спинозистское; 3. Все наши представления, как чувственные, так и логические, образуются по человеческой аналогии, следовательно, они несоразмерны природе; человеческий ум от природы есть несоразмерное зеркало вещей. Этот последний пункт и есть пункт расхождения между тем и другим, пункт, который Спиноза должен был бы выставить на вид. Ибо, на его взгляд, истина имманентна человеческому уму от природы и бывает лишь поначалу скрыта и затемнена несоразмерными (чувственными) представлениями. Поэтому у Спинозы правильное познание состоит только в прояснении темных представлений, в исправлении ума. У него ум исправляет себя сам. Иначе обстоит дело у Бэкона, у которого ум воспитывается к правильному познанию постоянным опытом под руководством природы. Эта противоположность между Спинозой и Бэконом – та же самая, какая

существует между Бэконом и Декартом, между Локком и Лейбницем, между эмпиризмом и идеализмом вообще. То, что в данном случае Спиноза не признает никакой истины у своего противника, – это зависит от его точки зрения. Может быть, Спинозе было неприятно найти в противоположной точке зрения так много приемлемого для него; может быть, это сродство с Бэконом особенно его поразило. У него воля считалась следствием познания, поэтому она никоим образом не могла быть источником заблуждения. Между тем он говорит о Бэконе так: "Все то, что он приводит далее для объяснения заблуждения, очень легко можно свести к картезианской теории, а именно к тому, что человеческая воля свободна и обширнее ума, или, как еще запутаннее выражается сам Бэкон в 49-м афоризме: "Человеческий разум не есть чистый свет, а есть свет, помраченный волей"". Место это воспроизведено неточно. На самом деле Бэкон писал следующее: "Человеческий разум не есть чистый свет, он помрачается волею и аффектами; поэтому он употребляет науку на то, на что хочет; он считает истиной то, что ему хотелось бы..." Итак, что же говорит Бэкон? Что желание заставляет ум заблуждаться. Что говорит Спиноза? Что желание есть заблуждающийся ум.

В сущности, то и другое суждения выражают одно и то же, а именно заблуждающуюся природу желаний⁴⁰.

3.4. ЭКСПЕРИМЕНТ И ОБМАН ЧУВСТВ

ЧУВСТВО И ИНСТРУМЕНТ

Итак, что же нам остается, если ум и чувства нас обманывают и человеческий ум от природы есть обманчивое зеркало вещей? Ум и чувство нельзя оставлять так, как они есть, их нужно обработать, исправить, поддержать так, чтобы они были согласны с вещами; нужно чисто и ровно отшлифовать "волшебное зеркало ума", чтобы из *speculum inaequale* вышло *speculum aequale*. А как это можно сделать? Не посредством природы, а посредством искусства. Что невозможно одним чувству и уму, предоставленным сами себе, а именно – правильно воспринимать вещи, то удастся тому и другому с помощью инструмента. Вооруженное искусным инструментом человеческое восприятие становится правильным, без инструмента оно обманчиво. Что невидимо или неясно простому глазу, то видимо и ясно оку, вооруженному зрительной трубой и микроскопом. Человеческая рука может, конечно, чувствовать тепло воды, но не может еще верно узнать, определить его меру, ибо она чувствует еще свою собственную теплоту, и смотря по тому, больше или меньше эта

теплота, чем тепло воды, последняя кажется холоднее или теплее. Теплоту воды, взятую чисто в ней самой, определяет лишь термометр; он говорит глазу то, чего не может воспринять рука. Восприятие с помощью инструмента мы назовем наблюдением, а опыт, посредством которого мы представляем явления в чистом виде, без чуждых прибавлений, – экспериментом. Итак, по исключении идолов единственным правильным усмотрением вещей остается только экспериментирующее восприятие. Сам Бэкон объявляет: "Ни голая рука, ни ум, предоставленный самому себе, не могут многого достичь. Они нуждаются в инструментах и пособиях". И в другом месте: "Всякое истинное объяснение природы состоит в правильных экспериментах, причем чувство судит только об эксперименте, а эксперимент – о самом объекте"⁴¹.

3.5. ПРИЧИННОСТЬ И ТЕЛЕОЛОГИЯ

Не только в природе чувств, но и в человеческом разуме заключаются обманчивые образы, искажающие правильное познание вещей. И здесь преимущественно одно понятие всего легче и грубее обманывает человеческий ум, всего более извращает объяснение природы и несет на себе главную вину за его предшествующее невежество и бесплодие. Мы склонны переносить на вещи свойства нашей природы и ее определения и понимать явления природы по человеческой аналогии. Таким образом, мы ложно истолковываем природу, мы переносим на нее человеческие определения и мыслим ее не физически, а антропоморфно. Таково устройство нашего разума, что мы образуем родовые понятия; таково устройство нашей воли, что мы действуем целесообразно. Эти родовые понятия и цели суть формы, принадлежащие сущности человека и ничего не объясняющие в природе вещей. И эти ничего не объясняющие понятия до сих пор составляли принципы так называемой науки о природе. Бэкон причисляет понятие целевой причинности (*causae finales*) к идолам рода и находит его в

физическом смысле не только бесплодным, но и вредным. Он следующим образом объясняет это понятие, исходя из склонностей человеческого ума: "Жаден разум человеческий. Он не может ни на чем остановиться или успокоиться, а стремится все дальше. Но тщетно. Ему кажется немислимым, что должна существовать последняя, крайняя граница мира; и потому ему невольно приходит мысль, что за ней должно существовать еще нечто. Невозможно также мыслить, что до настоящего мгновения протекла целая вечность, ибо невозможно признать обыкновенное различие между бесконечностью предшествующей и бесконечностью последующей (*a parte ante* и *a parte post*). Ведь отсюда следовало бы, что одна бесконечность больше другой и что бесконечность сама себя пожирает и клонится к концу. Подобна этому утонченная теория о бесконечной делимости линий, основывающаяся на бессилии мысли. Но всего губельнее оказывается бессилие ума в нахождении причин. Хотя в природе должны существовать верховные и общие причины, которые уже не могут быть обоснованы далее, однако же неутомимый ум придерживается более известных ему определений. Стремясь как можно дальше, он попадает туда, куда ему всего ближе, а именно в

сферу конечных причин, которые происходят из человеческой природы, а не из мира: и из этого источника проистекает невероятная порча философии. Явный признак неопытного и поверхностного мыслителя – желать найти причины вообще, а в частности же их не искать"⁴².

Метафизика отличается от физики познанием цели. Объяснять природу, исходя из целей, значит вмешивать метафизику в физику, значит запутывать физику и делать ее бесплодной. Неplодотворность науки в глазах Бэкона есть ее бедствие. Так как Бэкон ставит себе задачей помочь избавиться от этого бедствия, то он заботится о том, чтобы повсюду в науках разъяснять всякую запутанность, различать смешиваемое, разделять неоднородное. Он хочет изложить физику в чистом виде; поэтому формы и конечные причины, которые ничем не могут быть полезны в физике, он относит к метафизике. Физика занимается не формами, а материей вещей; она объясняет явления в частности, ограничивается посредствующими причинами (*causae secundae*), а первые основания вещей предоставляет метафизике; она ничего не объясняет целями, а все – действующими в природе причинами (*causae efficientes*).

Действующие причины суть причины физические (*causae fisicae*). В своем сочинении "De augmentis" Бэкон называет теорию целей частью метафизики, которую до сих пор не оставляли без внимания, но которую ставили на ложное место. "Конечные причины обыкновенно исследовались в физике, а не в метафизике. Этот извращенный порядок имел весьма дурные последствия и причинил величайший вред, особенно в физике. Ибо метод конечных причин вытеснил из физики исследование естественных причин. Поэтому натурфилософия Декарта и других, кто не вмешивал Бога и дух в образование вещей, мировой порядок объяснял, исходя из игры сил природы (эту игру называли судьбой или случаем), причины отдельных явлений видел в некоторой материальной необходимости без всякого вмешательства целей, – в физическом отношении была гораздо вернее и основательнее, чем теории Платона и Аристотеля". "Исследование целей неплототворно, оно столь же бесплодно, как и девственница, посвятившая себя Богу"⁴³.

Этим указывается место Бэкона между философствующими умами. Он желает господства людей над природой посредством изобретения, изобретения посредством

объяснения природы и объяснения природы без всяких идолов: не опирайся в своих взглядах на вещи на авторитеты и распространенные учения, смотри сам, знакомься с вещами сам! Знакомься с вещами не на словах, а на деле, не так, как они являются в ходячих представлениях, а так, как они суть в природе, то есть исследуй сам, воспринимай! Но воспринимай без всяких человеческих аналогий: пусть тебя не обманывают чувства, поставляющие тебе ложные образы, и торопливый ум, который пересказывает частности и невольно переносит свои законы на силы природы; основывай свои восприятия на экспериментах, исключи заранее цели из твоего объяснения природы, ищи повсюду только действующие причины явлений природы!

Итак, по удалении всех идолов нам остается экспериментирующее восприятие с точки зрения механической, или естественной, причинности. Только этим путем человеческий дух может достичь действительного изображения природы. А этим изображением должна быть наука: "Мир не должен быть втиснут, как это до сих пор делалось, в узкую сферу человеческого разума, напротив, разум должен расшириться и распространиться так, чтобы принять в себя мир таким, как он есть"⁴⁴.

Глава четвертая

ИСТИННАЯ ИНДУКЦИЯ КАК МЕТОД ОПЫТА

Итак, единственный правильный и плодотворный способ созерцания есть экспериментирующее восприятие, направленное только на действующие причины вещей. Такое очищенное от всех идолов восприятие, такое совершенно объективное наблюдение вещей мы назовем вместе с Бэконом чистым опытом (*meta experientia*). Чем должен быть этот опыт, ясно: он отталкивается от фактов природы и направляется к их причинам. Речь идет о том, чтобы отыскать дорогу, которая не по счастливому случаю, а с необходимостью ведет от одной точки к другой. Этот путь есть метод опыта. Первая его задача требует констатировать факты, а именно установить, что действительно совершается, определить случай и таким образом собрать материал, образующий элементарное вещество, как бы основной капитал науки. Если мы представим себе, что эта задача, *quaestio facti*, разрешена со всей возможной полнотой, то будем иметь ряд случаев, собрание фактов, которые,

будучи установлены, могут быть еще только излагаемы. Итак, разрешение первой задачи состоит в простом изложении или перечислении воспринятых фактов (*enumeratio simplex*), фактическое сопоставление которых составляет описание природы, или естественную историю. Каким образом из такого описания природы возникает наука о природе, из этого опыта – познание, или, что то же, из познания фактов – познание причин? Только познание причин есть действительное познание, ибо "всякое истинное знание, – писал Бэкон, – есть знание причин"⁴⁵. Итак, каким образом я узнаю причины или действующие условия, при которых имеет место исследуемое явление?

1. СРАВНЕНИЕ МНОГИХ СЛУЧАЕВ

Каждое естественное явление дано мне при известных условиях. Речь идет о том, чтобы среди заданных условий выделить те, которые необходимы и существенны для исследуемого явления, без которых оно не могло бы иметь места. Итак вопрос: как найти существенные условия? Ответ: отбрасывая из данных условий несущественные. То, что останется, будет, очевидно, составлять существенные и истинные условия. Так как необходимые условия, за исключением случайных, во всяком случае, суть данные, то Бэкон называет их истинной разницей (*differentia vera*) и именует ее источником вещей, действующей природой или формой данного явления (*fons emanationis, natura naturans, naturae datae forma*)⁴⁶. Как истинное созерцание вещей есть человеческое восприятие, освобожденное от всех идолов, так и истинные условия явления суть данные за исключением случайных. Тогда вопрос таков: как определить случайные условия? Найти их и выделить из данных – вот настоящая задача и цель бэконовского опыта. Если эта задача решена, то тогда имеется знание существенных условий явления и, следовательно, знание самого

закона природы, то есть *interpretatio naturae*.

Решение задачи достигается только единственным путем, а именно сравнением многих подобных случаев, причем это сравнение должно быть проведено в двойном отношении: во-первых, нужно сравнить многие случаи, в которых одно и то же явление (например, теплота) имеет место при различных условиях; во-вторых, с этими случаями нужно сравнить другие, в которых в сходных условиях то же самое явление не имеет места. Первые случаи подобны в рассуждении об исследуемом явлении, вторые – в отношении к условиям. Первые Бэкон называет положительными инстанциями (*instantiae positivae veī convenientes*), вторые – отрицательными (*instantiae negativae vel contradictoriae*). Требуемое же сравнение состоит в том, чтобы положительные инстанции были сравнены между собой и с ними были сравнены отрицательные. Возьмем, например, теплоту. В этом случае Солнце, которое греет, есть положительная инстанция; Луна и звезды, которые не греют, напротив, – отрицательная; из сравнения той и другой ясно, что для теплоты светящее небесное тело не составляет никакого существенного условия. Необходимы только те условия, которые связаны с явлением во всех

случаях, случайны – те, которые сопровождают его не всегда. Есть теплота, соединенная с явлениями света, но есть и теплота без света, и свет без теплоты: поэтому свет не есть существенное условие теплоты⁴⁷.

Таким образом, посредством точного и многообразного сравнения узнаются несущественные условия, а посредством их отбрасывания (*rejectio*) выделяются существенные. Так опыт, продвигаясь от факта к факту, приходит к закону, восходит от частного к общему. Он констатирует факты посредством эксперимента и при правильном сравнении фактов обнаруживает закон, основоположение или аксиому, по которой действует природа. Говоря словами Бэкона, опыт возвышается от эксперимента до аксиомы. Этот путь есть индукция, которую Бэкон называет настоящим ключом науки о природе (*clavis interpretationis*). "Для того чтобы выводить из экспериментов аксиомы, прежде всего требуется основанное на экспериментах описание природы (*historia naturalis et experimentalis*) достаточного и годного содержания. Оно составляет основу науки о природе. Ибо явления природы нельзя выдумать или изобрести, их нужно найти. Но описание природы содержит такой разнообразный и

разбросанный материал, что если он не приведен в логический порядок, то легко спутывает и отягощает ум. Поэтому ряды инстанций (tabulae et coordinationes instantiarum) должны излагаться так, чтобы ум легко мог ориентироваться и обрабатывать их. Между тем даже после подобного приготовления ум, предоставленный самому себе и произвольный, еще недостаточно искусен и не способен открывать аксиомы, если не руководить им и не охранять. Поэтому нужно использовать закономерную и истинную индукцию, дающую действительный ключ к объяснению природы"⁴⁸.

2. ЗНАЧЕНИЕ ОТРИЦАТЕЛЬНЫХ ИНСТАНЦИЙ. КРИТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Бэкон называет свою индукцию закономерной и истинной, чтобы отличить ее от другой индукции, которая незаконна и неистинна, действует неупорядоченно и приводит к ложным результатам. Опыт и индукция сами по себе не только не новы, но составляют даже обыденное содержание нашего познания. Каждый день приносит нам опыт; из ряда ежедневных опытов мы составляем итог, который имеет для нас силу конечного результата и аксиомы. Это заключение от факта к мнимой аксиоме также совершается путем индукции; посредством такого рода индукции образуется ежедневная житейская мудрость, как, например, правила погоды в уме крестьянина. Но точно так же мы ежедневно убеждаемся в зыбкости нашего таким образом добытого опыта, в неправильности наших заключений. Новый опыт, на который мы не рассчитывали, суммируя прежний, показывает, что наш вывод ложен и что достаточно одного опыта, чтобы ниспровергнуть мнимый закон. Если хоть раз не случилось то, что должно было

бы случиться по нашему правилу, то этим доказывается, что данное правило столь же мало достоверно, сколь и всякий идол. Уже один случай образует отрицательную инстанцию для нашего вывода. И в ходе обыденного опыта мы постоянно наталкиваемся на такие отрицательные инстанции, которые уничтожают то, что было основано нами на нашем прежнем опыте и чему мы на этом основании верили. Такими отрицательными инстанциями обыкновенно посрамляются и делаются смешными всякого рода правила погоды, и обыденный опыт оказывается не надежнее календаря. Опыт будет достоверен лишь тогда, когда уже нельзя будет опасаться отрицательных инстанций, когда результаты его уже не подвержены опасности быть опровергнутыми через минуту каким-нибудь неожиданным опытом: одним словом, когда мы уже не можем натолкнуться на какой-либо непредвиденный случай. Но как это возможно? Только единственным способом. Опыт, чтобы быть надежным, должен предвидеть как можно больше случаев, он должен заблаговременно оградить себя от опасности отрицательных инстанций, принимая их в соображение; он, прежде чем выводить свой результат, должен сам отыскать отрицательные инстанции и идти им

навстречу, чтобы они не встретили его сами и не ниспровергли преждевременный результат. Единственный надежный путь опыта проходит через отрицательные инстанции. Этот путь Бэкон называет в отличие от обыкновенного опыта методическим, в отличие от обыкновенной индукции – истинным. Вообще опыт может быть опровергнут только свидетельством противоречащих фактов. Если же против него не свидетельствует ни один факт, то он неопровержим и надежен. И от этого свидетельства экспериментатор может оградить себя лишь тем, что он сам отыскивает и выслушивает его, прежде чем сделает окончательное заключение, что он, как в юридическом споре, как бы сводит на очную ставку положительные инстанции и отрицательные и, выслушав их, выносит свой приговор. Этот приговор должен быть составлен по правилу справедливого судьи: *audiatur et altera pars!*

Отрицательные инстанции делают опыт трудным и в научном смысле закономерным. Без них он легок и лишен критики. Вот почему Бэкон так настойчиво подчеркивает значение отрицательных инстанций: они составляют для него критерий опытной истины, единственное

ручательство за нее. За логическую истину можно поручиться, когда ей ничто не противоречит. За опытную истину можно поручиться, когда опыт при каждом своем приговоре предусматривает возможные противоречия, уясняет их и разрешает. Это осуществляется посредством отрицательных инстанций. Они фиксируют и удостоверяют каждый шаг опыта, дают ему направляющую нить, придерживаясь которой он медленно продвигается к надежной цели, а не спешит к цели воображаемой и пустой. Таким образом опыт освобождается от противоречий. "Я настаиваю на том, – пишет Бэкон в своих "Мыслях и мнениях", – чтобы ввести такую форму индукции, которая извлекает из отдельных фактов общие заключения, но так, чтобы против них уже нельзя было на демонстративных основаниях привести ни одного противоречащего свидетельства, никакой отрицательной инстанции"⁴⁹. При помощи постоянного сравнения положительных инстанций с отрицательными необходимые условия отделяются от случайных. Поэтому Бэкон называет этот сравнивающий ум "божественным огнем", посредством которого очищается природа и озаряются законы ее явлений: "Нужно производить очищение и разложение природы не

стихийным огнем, а умом, который есть как бы божественный огонь". "Мы должны двигаться через отрицательные условия к положительным, постоянно исключая случайное"⁵⁰.

Выше мы видели, как бэконовская наука возникает из сомнения, ничего ей не оставляющего, кроме чистого опыта. Она, правда, не хочет замыкаться на сомнении, как скептики, стремится к надежному знанию, но на этом пути берет с собой сомнение в качестве постоянного спутника всех своих исследований и не заканчивает ни одного исследования, не выслушав и не успокоив этого спутника. То первое сомнение, которое предшествует всякой науке, делает ее чисто эмпирической. Второе, сопровождающее науку на каждом ее шагу, делает опыт критическим. Без первого сомнения опыт уже в самом своем источнике был бы заражен идолами и потому был бы постоянно смутным; без второго он схватывал бы на своем пути идолов вместо истины и потому был бы легковерным и суеверным. От этого его постоянно ограждает продолжающееся сомнение, критический ум, выскивающий против каждой положительной инстанции отрицательную. Откуда происходят легковерие и суеверие людей? Именно от этого недостатка критического ума, от

упущения из виду отрицательных инстанций, от легкого и ленивого удовлетворения парой любых положительных случаев. Если бы к отрицательным инстанциям прислушивались так же тщательно, то не было бы составлено столько правил насчет погоды, никто не верил бы в чудеса, приписываемые необъяснимым и демоническим силам. Так, например, о сомнамбулах рассказывают, будто они предвещают будущее. Легковерный человек довольствуется одним, вполне возможно, сомнительным случаем, рассказывает о нем другим людям, сам становится суеверным и делает суеверными других. Критический ум спрашивает: существуют ли сомнамбулы, которые не угадывают будущее, предсказания которых не сбываются? Без сомнения, они существуют, если их поискать. И только одной такой отрицательной инстанции было бы достаточно, чтобы разрушить у всех веру в непогрешимость подобных предсказаний, всех убедить в том, что здесь действуют другие силы, не демонические и не божественные. Если бы верования такого сорта, ссылающиеся на известные случаи, на известные опыты, подверглись испытанию огнем отрицательных инстанций, которому они должны подвергаться по самим правилам опыта, то как

бы мало из них выдержали такое испытание! Что было бы тогда со Сведенборгом и Калиостро? "Когда некоему человеку, – пишет Бэкон, – показывали в одном храме таблицы приношений спасенных и потом настаивали на вопросе, признает ли он теперь милосердие богов, он очень правильно отвечал обратным вопросом: но где же список тех, кто, несмотря на обеты, погиб в кораблекрушениях?" И то же самое нужно сказать (продолжает Бэкон) о всяком суеверии, о влиянии звезд, о снах, приметах и т. п. Люди, которые забавляются подобными пустыми вещами, всегда ссылаются только на те случаи, в которых что-то сбывается, и, напротив, совсем не обращают внимания на неудачные случаи, которых гораздо больше. Всего же глубже это зло проникло в науки и в философию. Человеческому разуму присуще следующее особое и глубоко укоренившееся заблуждение: он вообще (совершенно независимо от веры в чудеса) более подчиняется влиянию положительных инстанций, чем отрицательных, между тем как он должен был бы с одинаковым беспристрастием относиться и к тем, и к другим. "Для установления истинной аксиомы значение отрицательной инстанции даже больше, чем значение положительной"⁵¹. Ибо очевидно, что

сотни случаев не могут доказать того, что опровергается одним.

Отрицательные инстанции, которым Бэкон придает методическое значение, представляют в его философии гарантию против любой легковесной эмпирии, против всякого легкомысленного предположения, одним словом, против всех идолов. В философствующем уме они образуют дух противоречия, логическое жало того просвещения, которое последователи Бэкона распространили по всему свету. Англо-французское просвещение повсюду обращает это жало против идолов театра, с которыми оно активно борется; оно потрясает авторитетные системы тем, что сталкивает их с противоречащими фактами, отрицательными инстанциями. Например, когда Локк, выступая против картезианской теории врожденных идей, или известных исходных знаний, ссылается на индивидов, которые этими знаниями не обладают, он ссылается тем самым – в чисто бэконовском духе – на отрицательные инстанции этого гипотетического учения. И для него этой отрицательной инстанцией, этого противоречащего опыта вполне достаточно, чтобы совершенно опровергнуть указанное учение.

Простой опыт не охраняет нас от идолов; еще менее – ум, предоставленный самому себе. Один только критический опыт может уберечь науку от иллюзий. Ибо простой опыт не принимает во внимание отрицательных инстанций, он собирает случаи и выводит из них легковесные аксиомы; еще менее учитывает эти инстанции ум, предоставленный самому себе, черпающий знание только из самого себя, не принимающий в расчет никаких внешних инстанций. Таким образом, ни тот, ни другой не получают действительных образов вещей. Напротив, критический опыт соединяет богатство опыта с силой ума, избегая односторонностей и того, и другого, а следовательно, и их ошибок. Он собирает, очищая. Таким образом, он действует и сообразно с опытом, и разумно; он есть рациональный, мыслящий, разумный опыт. В одном Бэкон усматривает спасение науки – в соединении разума и опыта; точно так же бедствие ее он видит в разделении того и другого. "Мы хотим, – пишет Бэкон в предисловии к "Новому Органону", – устранить то несчастливое разделение между опытом и разумом, которое спутывало все человеческие дела, и укрепить между ними на вечные времена истинный и закономерный союз"⁵².

Таким образом, Бэкон считает свою точку зрения новой и высшей по отношению к прошлому, такой, которая разрешает и соединяет предшествовавшие противоположности. Эти противоположности были бесплодны и должны были быть бесплодными. Только со времени их соединения начинается плодотворная и изобретательная наука. В образных выражениях, отличающих его талант как писателя, Бэкон сравнивает простой опыт с муравьями, которые могут только собирать, предоставленный самому себе ум – с пауками, которые вытягивают из себя свою ткань, мыслящий опыт, то есть его опыт, – с пчелами, которые одновременно и собирают, и очищают. Он пишет: "Все, кто до сих пор занимался науками, были или эмпириками, или догматиками. Эмпирики подобны муравьям, собирающим много пригодного материала; рационалисты подобны паукам, создающим ткань из самих себя; разум же, находящийся посередине, подобен пчеле, которая извлекает свой материал из цветов, садов и лугов и потом собственными силами очищает и усваивает этот материал. Подобна этому и настоящая работа философа, ибо она не опирается исключительно или главным образом на средства одного разума, а складывает материал, собранный опытом

(описание природы и эксперименты), не в одной памяти, а в уме, обработав его и подчинив своей власти. Поэтому необходимо – чего до сих пор не было, – чтобы опыт и разум вошли в прочный и нерушимый союз и тем положили конец жалкому состоянию науки"⁵³. Собранный материал опыта становится наукой посредством методической обработки. Обработка состоит в применении истинной индукции, придающей форму и порядок грубому материалу. В отношении к ней материал опыта есть как бы домашний скраб, который она употребляет, лес, который она расчищает.

3. ИНДУКЦИЯ И ДЕДУКЦИЯ В БЭКОНОВСКОМ СМЫСЛЕ

Итак, первая задача решена. Показано, каким образом из сомнения и из устранения всех идолов возникает чистый опыт, как отсюда возникает наука, какой путь ведет от восприятия к закону, от эксперимента к аксиоме. Чувственное восприятие, с которого начинается опыт, освобождает себя от своих идолов (обманов органов чувств) в эксперименте, который его исправляет. Заключение от факта к закону, которым заканчивается опыт, освобождает себя от своих идолов (софизмов) путем тщательного учета отрицательных инстанций и их сравнения с положительными. Это сравнение есть второй эксперимент. Учитывая отрицательные инстанции, я нахожу, являются ли заданные условия существенными и единственными. Я как бы спрашиваю природу: истинен ли и непреложен найденный закон? Эксперимент, как выразился один из новых писателей, есть вопрос, на который отвечает природа. Это высказывание настолько верно, что его можно обратить и сказать: вопрос, заданный природе, есть эксперимент. Я спрашиваю природу, обращаясь к

ее инстанциям и принуждая их обнаруживаться. Природа, сравнил Бэкон, есть Протей, который отвечает только тогда, когда его принуждают и связывают⁵⁴. Первый эксперимент исправляет восприятие, второй – заключение.

Остается следующий вопрос: как познание, будучи достигнуто по правилам опыта, становится изобретением? Ибо изобретение остается целью, которую бэконовская философия никогда не упускает из виду. Простой ответ таков: посредством применения найденных законов. Если это применение возможно, то изобретение получится наверняка. Если я знаю силы, которые привлекают и отводят молнию, то я наверняка сделаю громоотвод, коль скоро в моем распоряжении будут эти силы. Это применение познанных сил природы есть новая практическая попытка, новый вопрос природе, новый эксперимент. Итак, эксперимент и с той, и с другой стороны есть средство, через которое опыт становится наукой, а наука – изобретением. Экспериментируя, я продвигаюсь от восприятия к аксиоме, от аксиомы к изобретению. "Остается, – пишет Бэкон, – только один чистый опыт. Если он встречается нам сам, то он называется случаем; если мы ищем его сами, то – экспериментом. Но обыденный опыт скуден и отрывочен, он

продвигается ощупью, как люди в темноте, осязанием надеющиеся отыскать случайно нужную дорогу. Такие люди поступили бы разумнее и лучше, если бы дождались дня или зажгли огонь и только после этого пустились в дорогу. Истинный и последовательно производимый опыт сначала зажигает свет, а потом указывает этим светом дорогу: он начинается с правильного, очищенного, строго обдуманного наблюдения, извлекает из него свои аксиомы, а из твердо установленных аксиом выводит новые эксперименты. Поэтому пусть не удивляются больше люди пустоте, господствующей в науках. Они сбились с пути по всем направлениям; они или совершенно оставили опыт, или заблудились в нем., как в лабиринте, слепо тыкаясь туда и сюда. Истинный метод ведет надежным путем через леса опыта к свету законов"⁵⁵.

Бэконовская индукция ведет от эксперимента к аксиоме, бэконовская дедукция – от аксиомы к эксперименту⁵⁶. Первая есть метод объяснения, вторая – метод приложения. Первая завершается познанным законом, вторая – удавшимся изобретением. Таким образом, философия Бэкона, как и его жизнь, завершается торжеством эксперимента.

Глава пятая

ПРЕРОГАТИВНЫЕ ИНСТАНЦИИ КАК ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА ИНДУКЦИИ. ЕСТЕСТВЕННЫЕ АНАЛОГИИ КАК ПРЕРОГАТИВНЫЕ ИНСТАНЦИИ

Между тем ясно, каким затруднениям подвержен метод индукции в научном отношении. И Бэкон не такой человек, чтобы скрывать от себя трудности своего дела из-за страха или по небрежности. Любые затруднения, устрашающие других, для него составляют вызов, подстрекающий его предприимчивый и осмотрительный ум. Он отыскивает и демонстрирует их, чтобы устранить их вспомогательными средствами, которые ему нужно найти. В этих-то найденных им вспомогательных средствах и заключается торжество проекта Бэкона. Здесь он движется в своем истинном духе. Здесь он не систематизирующая, а изобретательная голова. Его неправильно поняли бы, если бы стали судить о нем как о систематике, которым он не хочет быть; его еще не опровергли бы, если бы

показали, что его образу мыслей недостает последнего заключения, что его образ мыслей есть и остается фрагментарным. Показать это – значит почти ничего не сделать. Бэкон охотно признал бы этот упрек, воспользовался бы им и превратил его в свою защиту. "Такова именно, – мог бы он сказать, – необходимая особенность моего образа мыслей, что он не ищет и не хочет законченности. Довольно того, что я обозначаю необходимые цели, указываю правильный путь, сам прохожу некоторую часть этого пути, устраняю трудности, изобретаю вспомогательные средства, а остальное предоставляю векам и поколениям людей. Они пойдут дальше, но, вероятно, никогда не достигнут последней цели. Довольно того, если человечество будет направлено на путь прогрессивного образования, будет снабжено вспомогательными средствами для расширения своего знания и, следовательно, своего могущества. На этом пути каждый шаг приносит триумф, каждый составляет цель, а о последней цели как окончании всего труда могут заботиться и вопрошать только те, кто не участвует в великом состязании человеческих сил!" Чтобы вполне познакомиться с такого рода умами, как Бэкон, нужно следить за ними там, где им изменяет их собственный метод и где они

вынуждены обращаться к своим личностным способностям и пополнять пробелы своей теории гением, индивидуальным тактом, одним словом, тем, что я охотно называл бы философским взглядом полководца. Если историческое значение Бэкона всего более проявляется там, где он формулирует свои задачи, предлагает свой уже известный нам теперь метод, то его личность, его особое дарование всего виднее там, где он самобытно найденными вспомогательными средствами борется с затруднениями, угрожающими его методу. Здесь видно, кто *учитель* и кто *ученик*. Ибо пробел в методе учителя обыкновенно составляет пробел в голове ученика, но никак не в голове учителя. Иначе говоря, ученики Бэкона до сих пор пользуются его методом, в то же время отвергая противоположное, но дополнительное направление. Они не осознают, насколько близко это направление духу Бэкона, как он – невольно и инстинктивно – принял его там, где метод покинул его; они не осознают то, что он, учитель, очень хорошо видел пробелы своего метода, в которых они, ученики, не хотят сознаться. Где Бэкон не может идти далее как эмпирический естествоиспытатель, там он, несмотря на свой метод, становится спекулятивным

натурфилософом. Мы специально указали на черты сродства между Бэконом и его антагонистами, чтобы показать, как широко он мыслил и как хорошо умел дополнять себя собственной силой. Так, в основаниях философии он сходится с Декартом, в своей физической точке зрения – со Спинозой, а во вспомогательных средствах его философии открывается даже сходство со спекулятивными концепциями Лейбница, Гердера и Шеллинга. Не наша вина, что предшествовавшие комментаторы Бэкона не обратили на это должного внимания.

1. НЕДОСТАТКИ БЭКОНОВСКОГО МЕТОДА

К чему стремится метод индукции в бэконовском смысле? Он стремится свести науку о природе к аксиомам столь же надежным, как и аксиомы математики. При этом отыскивает эти аксиомы с помощью критического опыта, посредством перманентного учета отрицательных инстанций. Здесь является двойное затруднение:

1. Учитывать отрицательные инстанции еще далеко не значит исчерпать их. А они должны быть исчерпаны, если аксиома должна быть надежно установлена. Нужно, чтобы против нее нельзя уже было привести ни одной отрицательной инстанции, и притом, как прибавляет Бэкон, по демонстративным основаниям⁵⁷. То есть того, что сейчас не находится ни одного противоречащего факта, еще недостаточно – нужно, чтобы была возможность доказать, что такого факта нет вообще. Этого доказательства опыт никак не может дать. Он никогда не может утверждать (не говорю уже – доказать), что в каком-то случае невозможна противоречащая инстанция. Ибо природа богаче опыта. Бэкон справедливо желает, чтобы наука

стремилась к аксиомам и чтобы эти аксиомы имели силу в смысле необходимости и всеобщности, не допускающем никакого исключения. Но с помощью одного опыта можно достигнуть не строгой всеобщности, а только приближенной. Посредством метода индукции отрицательные инстанции не могут быть исчерпаны вполне, до самого конца.

2. Кроме того, и само принятие во внимание отрицательных инстанций имеет свою трудность. Она вытекает из необходимости тщательного сравнения положительных и противоречащих случаев. Пока эти случаи равно важны, их нужно собрать очень много, нужно продолжать и повторять точное сравнение длинного их ряда, прежде чем можно будет сделать первую попытку перейти от фактов к аксиоме. Здесь все дело заключается в исключении случайных условий. И именно для этого необходимо сравнение очень многих случаев, следовательно, необходимо много времени и много труда. Заключение из немногих случаев, очевидно, будет более сомнительным перед лицом отрицательных инстанций, чем заключение из многих случаев. Именно в числе сравниваемых случаев и состоит единственная гарантия от противоречащих фактов.

2. ПРЕРОГАТИВНЫЕ ИНСТАНЦИИ

Затруднения явные. Необходимо найти средства устранить их или по крайней мере облегчить. Эти средства суть *auxilia mentis* или вспомогательные суждения, для которых Бэкон составил каталог и об одном из которых он подробно повествует во второй части своего "Органона"⁵⁸.

Это средство самое главное; оно действует так, что подкрепляет метод, с одной стороны, дополняя его, с другой – облегчая. Метод состоит в различении необходимых и случайных условий. Трудность его заключается в обширности нужного материала, в долгом, обстоятельном и все-таки ненадежном сравнении. Облегчить различение значит сократить его, сделать случайные условия легче узнаваемыми, а существенные – легче обзриваемыми, или, как выражается Бэкон, прижать их к стене. Это может произойти только тогда, когда многие случаи могут быть сведены к немногим, когда вместо многих мне нужно принять в расчет только немногие. Но по какому праву это возможно? Если один случай заслуживает такого же внимания, как и другой, если в этом

отношении все случаи равноправны, то ясно, что их всегда должно быть много, чтобы их сравнение имело некоторый успех. Если же найдутся такие случаи, что один из них равняется целому ряду других, то мы будем иметь право вместо этих многих рассматривать только один и быстрее придем к результату. Такие случаи достойны нашего рассмотрения, они в этом отношении имеют больше прав, чем другие, и по своей природе обладают как бы естественной прерогативой. Поэтому Бэкон и называет их прерогативными инстанциями⁵⁹. Без сомнения, есть случаи, в которых данное явление природы представляется чище и несмешаннее, чем в других. Очевидно, что здесь случайные условия могут быть выделены легче, так как их меньше, а потому существенные условия легче и яснее узнаваемы. Прерогативная инстанция облегчает условия различения, ибо она показывает мне как бы с одного взгляда истинную разность, действующую природу, закон явления. То, что в других случаях мне нужно с трудом выискивать во множестве инстанций посредством долгого сравнения, здесь я нахожу лишь в одном явлении. Например, если речь идет об удельном весе, то одного того явления, что ртуть во столько-то раз тяжелее золота, достаточно, чтобы ясно показать

мне, что удельный вес тела зависит не от его сцепления, а от массы. Одно это наблюдение избавляет меня от многих других. Или, если речь идет о явлении, которое наблюдается во всех телах, то чище всего я могу наблюдать его в том теле, которое менее всего или, если возможно, вовсе ничего не имеет общего с другими телами. Такие единственные инстанции (*instantiae solitariae*), как их называет Бэкон, избавляют нас от любых дальнейших сравнений. Так, явления цвета всего яснее и чище открываются в призмах, кристаллах, каплях росы, ибо они вряд ли имеют что-нибудь общее, кроме цвета, с другими цветными телами, например, с цветами, камнями, металлами, разного рода деревьями и пр. В этом отношении они суть единственные инстанции. Из наблюдения их легко выводится, что "цвет есть не что иное, как видоизменение света: в первом случае – посредством различных градусов угла падения, во втором – посредством разнообразия фигур и форм тела".

В своих материалах по истории учения о цвете Гёте упоминает и о Бэконе. Но, к удивлению, он не воспроизводит этого замечательного места. Очевидно, он его не знал, ибо иначе упомянул бы о нем, так как оно подтверждает его взгляды на цвет. Оно содержит принцип гётевского учения о

цвете еще до Ньютона. Вообще же Гёте не знает о бэконовской теории прерогативных инстанций, иначе он не мог бы сказать о Бэконе следующее: "Ему на всем протяжении явления все было одинаково". И о методе Бэкона он высказывается слишком презрительно. Он ставит его не выше обыкновенного опыта и обвиняет Бэкона в том, что тот направил людей в безграничную эмпирию, "причем они почувствовали такую боязнь метода, что в беспорядке и сумятице увидели в нем тот истинный элемент, в котором одном может процветать знание". Этот упрек справедлив относительно многих современников, именующих себя бэконистами, но не относительно самого Бэкона. Ведь сам он был ум методический и вместе с тем спекулятивный. Его объяснение явлений цвета, сделанное им мимоходом и в виде примера, выражает ту же основную мысль, которую Гёте думал первым объявить против Ньютона. Гёте так говорит о ньютоновской теории цвета: "Ньютон, по-видимому, исходит из простого желания держаться только света; но он, подобно нам, ставит ему условия и в результатах отрицает привходящее участие этих условий". Эти условия суть тела: прозрачные и непрозрачные.

И именно на привходящее участие тел в явлениях цветов ясно и определенно указывает Бэкон⁶⁰.

3. ЕСТЕСТВЕННЫЕ АНАЛОГИИ

Прерогативные инстанции, которых Бэкон приводит двадцать семь, суть такие явления, которые больше других заслуживают нашего внимания: это выделенные случаи, из которых можно многое заключить посредством ускоренной индукции, быстрого различения случайного и необходимого. Но всякая индукция, всякий методический опыт в смысле Бэкона ведет к действительной науке о природе, которая необходимо, как всякая строгая наука, стремится к законченности и от познания единичного хочет перейти к познанию целого. Этому чисто научному побуждению Бэкон не был чужд. Оно присутствовало у него, как и у всякого великого мыслителя; познание целого он всегда считал предельной целью науки, которая, по его мнению, должна достигаться работой пчелы, а не тканьем паука. Индукция ведет от наблюдений к аксиомам, от фактов к законам, она имеет естественное устремление, объяснив известные факты, объяснять еще и новые, расширять объем своих законов и постепенно обобщать свои аксиомы. Самая общая аксиома есть аксиома целой природы. Величайший закон есть

объяснение всех явлений. Так как любой закон выражает единство известных явлений, то величайший закон объемлет единство Вселенной, всеединое, или единую природу (*unitas naturae*). Эту цель Бэкон указывает науке, на ее достижение он прямо нацеливает свой метод. Он не предполагает единство природы в некотором принципе, а хочет узнать его из самой природы, заключить о нем из ее явлений. Подобно Спинозе, он видит в вещах созданную природу (*natura naturata*), в основе которой как действующая сила лежит созидаящая природа (*natura naturans*); она означает для него источник всех вещей, *unitas naturae*. Между тем, если Спиноза дедуцирует *natura naturata* из *natura naturans*, то Бэкон, напротив, хочет индуцировать созидаящую природу из природы созданной. Поэтому он ищет те явления природы, которые бы указывали на единство целого, открывали точки зрения на единство всей природы и таким образом подкрепляли заключение индукции. Если есть такие явления, которые более других дают понятие о единстве целого, то они, как прерогативные инстанции, должны приковывать к себе наше внимание, обращенное к целому. И ясно, какого рода они должны быть. Это – поразительные сходства в различных

образованиях природы, многозначительные аналогии, обнаруживающие гармонически действующие силы природы. Здесь Бэкон подводит индукцию под аналогию, то есть он обращает внимание естествоиспытателей на сродство вещей, указывая на единство целого⁶¹. Он как бы свидетельствует о семейном сходстве в природе: речь идет о том, чтобы отыскать родословное древо вещей и добраться до его корней.

В изложении аналогий обнаруживается характерная черта бэконовского ума. Чтобы подвести индукцию под аналогию, нужно ее открыть и правильно воспринять. Это открытие делается не методом, а проникновением исследователя. Метод следит за открытием, когда оно уже сделано. Аналогии же открываются не простым наблюдением, с его чувственными или искусственными орудиями, а проницательным умом. Значимые аналогии суть внутренние глубокие сходства, не лежащие на поверхности вещей, доступной простому чувству. Их должен отыскивать спекулятивный дух, талант исследователя; их должен указать такт, сопровождающий талант. И то, и другое можно методически развить, но нельзя приобрести. Каждая меткая аналогия – это правильная

комбинация, которая может быть выполнена только мыслящим умом. Насколько искусен Бэкон, когда он подкрепляет свой метод такими проницательными и поразительными комбинациями, настолько же осмотрительно он ограничивает ищущий комбинаций ум с помощью методического духа. Я не хочу утверждать, что сам Бэкон никогда не переступал этой границы, что все его аналогии всегда были так же верны, как смелы и умны, но для него были совершенно ясны значение и научный вес аналогии. Он искал равновесие между своим гением и своим методом; дух его жил в постоянном взаимодействии того и другого. Прежде чем приводить свои аналогии в виде примеров, которые он бросал мимоходом и которыми мог бы век жить иной из новейших натурфилософов, он наперед умерял их значение и употребление правильными границами. Их следует воспринимать не в качестве аксиом для изобретения, а как указатели, наводящие на единство целого. Для разума Бэкона они имеют не столько точное, сколько побуждающее значение. У него они служат скорее тому, чтобы направлять созерцающий ум на целое, чем поучать его в частностях. В гармонии мира аналогии суть как бы первые аккорды, которые

мы слышим. "Они, – говорит Бэкон, – суть как бы первые и низшие ступени к единству природы. Они не утверждают тотчас же аксиому, а только обозначают и принимают во внимание некоторую связь тел (*quendam consensum corporum*); они не очень способствуют нам в открытии точных законов, однако открывают нам мастерскую мира в его отдельных частях и таким образом ведут нас, иногда как бы под руку, к возвышенным и прекрасным понятиям, а именно к таким, которые касаются скорее образования (устройства) Вселенной, чем простых законов природы"⁶².

В самом центре изложения своих аналогий, охватывающих мироздание смелыми комбинациями, Бэкон прерывает себя: он отмечает как научную пользу аналогии, так и опасность и сомнительность, которыми грозят комбинации такого рода. Верно, что только посредством аналогии индукция может внести действительное единство в науку о природе и открыть внутреннюю связь вещей, которую она никогда не найдет в простом описании частей и которую потому наконец совершенно теряет из виду. "Нужно, – говорит Бэкон о приводимых им аналогиях, – часто напоминать о том, что ревностное исследование при изъяснении и

накоплении естественно-исторического материала должно принимать направление, противоположное тому, которое господствовало до сих пор. Ибо до сих пор человеческое прилежание предпочтительно обращалось к разновидностям вещей, к изложению различий в царстве животных, растений и минералов; но эти разновидности большей частью суть только игра природы и не имеют особого значения для науки. Такого рода вещи забавны, иногда приносят практическую пользу, но почти нисколько не содействуют действительному познанию природы. Поэтому мы должны приложить наши усилия к тому, чтобы как в целом, так и в частях находить и исследовать сходства и аналогии вещей. Ибо именно аналогии объединяют природу и составляют начало истинной науки"⁶³. Впрочем, следует искать их осторожно и подходить к ним критически. А именно, если бесчисленные разновидности вещей часто представляют собой просто игру природы, то аналогии, которые находит наша комбинация, весьма часто могут стать игрой ума или воображения. Мы образуем аналогии, которых нет в природе, находим сходства, которые не существуют в действительности, привязываемся к случайным, несущественным сходствам и таким

образом производим нечто многозначительное из ничего не значащего. Подобная игра, которой охотно предаются спекулятивная и безоглядная фантазия или мечтательный ум, наполнила науку о природе множеством идолов. Чтобы аналогии были плодотворными, сходства вещей должны схватываться в существенных признаках, быть как бы подслушанными в тайных мастерских природы. Поэтому Бэкон продолжает так: "Ко всем таким аналогиям нужно подходить строго, точно и осмотрительно. Ибо пригодны только те из них, которые обозначают естественное сходство, то есть черты сходства действительные и субстанциальные, заключающиеся в сущности природы, а не случайные, относящиеся к некоторой разновидности или, более того, воображаемые. Например, повсюду известны приверженцы натуральной магии (люди совершенно поверхностные и посредственные, которые едва ли заслуживают упоминания при обсуждении таких серьезных предметов, как наш), которые с величайшей суетностью и необдуманностью находят в природе пустые сходства и симпатии или даже придумывают то, чего нет в вещах"⁶⁴.

Приводимые Бэконом в качестве примеров аналогии чрезвычайно смелы, идут далеко

вперед, представляют собой привлекательные и богатые точки зрения, открывающие плодотворные перспективы. Он беглыми мазками набрасывает великое родословное древо вещей, многообъемлющими комбинациями показывает, что все в мире принадлежит к одному семейству. Может быть, никогда еще ранее в столь сжатой форме краткого афоризма и при помощи столь бегло приводимых примеров не был изложен столь многообещающий взгляд на связь мироздания. Бэкон начинает со сравнения зеркала и глаза, уха и эха. Зеркало и глаз отражают лучи света, ухо и эхо – волны звука. Вообще, заключает Бэкон, существует аналогия между органами чувств и отражающими телами, между органической и неорганической природой. Идея повсеместной аналогии всех явлений природы ясно рисуется его уму. Все отношения и диспозиции неживой природы воспринимаемы, а если они нами не воспринимаются, то это объясняется свойствами нашего тела, у которого недостает слишком многих чувств; ведь движений у неживого тела, вероятно, больше, чем чувств – у живого; достоверно лишь то, что каждому чувству живого соответствует движение неживого тела. В этом отношении они соответствуют одно другому. Например, сколько

есть видов возможных болезненных ощущений в человеческом организме, столько существует и движений (давление, удар, сокращение, растяжение и пр.) в неживых телах; только последние не чувствуют этих движений, ибо они лишены жизненных отправления⁶⁵.

Сравнение органической и неорганической природы в целом приводит Бэкона к аналогиям в частностях. Он замечает сходства между растениями и камнями и сравнивает здесь в виде примера гумми с некоторыми драгоценными камнями. И гумми, и камни суть результаты выпаривания и просачивания (*percolationes*) влажных веществ. Сок деревьев при выпаривании превращается в гумми, влажность скал: приводит точно таким же образом к прозрачным видам камней. Отсюда ясность и блеск как растительных, так и минеральных образований, которые в обоих случаях суть как бы свернувшиеся соки. Далее: перья птиц окрашены разнообразнее и ярче, чем шерсть толстокожих животных, потому что через толстую кожу соки просачиваются не столь тонко, как через тонкие капилляры. В строении растений Бэкон замечает сходное устройство частей и в духе гораздо позднее развившейся морфологии растений указывает на то, что при их росте элементарные

части разнообразятся и периферически развертываются вверх и вниз. Здесь он находит единственное различие между корнями и ветвями. Корни суть ветви, стремящиеся вниз, к земле, ветви суть корни, стремящиеся вверх, к воздуху и солнцу. В животном мире Бэкон сравнивает плавники рыб с ногами четвероногих, с ногами и крыльями птиц, а образование зубов – с клювом.

Строение растений Бэкон сравнивает также со строением человека, называя последнего обращенным растением (*planta inversa*). То, что у растения есть корень, у человека есть мозг; в мозгу начинаются нервы, которые повсюду разветвляются и распространяются в организме. Таким образом, корень человеческого строения обращен вверх, а его родотворные части – вниз. У растений все наоборот.

Аналогии между растением и человеком ни для кого не были так привлекательны, как для Гердера, который не мог наговориться, развивая и повторяя эти сравнения во всевозможных вариациях. Его упрекали в том, что в вертикальной фигуре (то, что Бэкон назвал *planta inversa*) он увидел всемирно-историческую сигнатуру человека и, исходя из этого как из символа, истолковывал историю. Его ум был создан для аналогии. Каждая аналогия была

темой, над которой Гердер мог фантазировать. В сущности, то, что Гердер называл идеями, было не чем иным, как аналогиями. На этой точке зрения основывались его взгляды на историю человечества. Его комбинации обычно были побудительными, редко удачными, но на нем как на выдающемся примере можно изучать талант аналогии вместе с его заблуждениями и промахами. Именно этот пункт избрал себе мишенью Кант в своей рецензии гердеровских идей; он показал, как часто аналогии Гердера неверны и как ложны построенные на них заключения⁶⁶.

Бэкон с большим тактом обращается с аналогиями, которые находит для науки о природе; он не играет ими, а довольствуется тем, что указывает точку сравнения и проясняет ее немногими словами. Затем он быстро переходит к другим сравнениям. От конкретного случая он заключает к всеобщим аналогиям, которые, наконец, охватывают всю природу, а эти аксиомы он снова подтверждает конкретными случаями, в том числе частными сравнениями между минералами и растениями, растениями и животными и т. д. Даже аналогичное устройство половых органов животных не ускользает от его внимания: они различаются своим направлением

– мужские половые органы обращены наружу, женские – внутрь. Причиной этого он считает теплоту, деятельную силу которой он уже определил ранее как экспансивное движение. А именно: большая теплота мужского тела выдвигает его половой орган наружу, меньшая теплота женского тела удерживает его внутри⁶⁷. От индивидуальных образований Бэкон переходит затем к более обширным связям мира и замечает, опережая умозрительную географию наших дней, аналогии в образовании частей земного шара. Так, ему бросается в глаза сходство между Африкой и Южной Америкой, которые обе простираются по Южному полушарию и демонстрируют аналогичное устройство перешейков и мысов. "Это не случайно", – многозначительно заявляет Бэкон. Сравнительным взглядом он охватывает Старый и Новый Свет и замечает, что обе большие территории земли к северу расширяются, а к югу сужаются и заостряются. В этих наблюдениях удивительно уже то, что они вообще были сделаны, что Бэкон открыл аналогии и в этих отношениях. Ибо в этих беглых и кратких указаниях была высказана в высшей степени важная для географической науки точка зрения, было указано на большое значение ареальных

отношений (расчленение береговой линии). Потом уже было нетрудно разработать и довести до деталей эту точку зрения, раз она была предложена.

В заключение Бэкон пытается бросить сравнительный взгляд еще и на искусства и науки и здесь также схватывает встречающиеся аналогии. В качестве примеров он берет риторику и музыку, математику и логику. В первых двух он находит сходные тропы и фигуры, во вторых – сходные приемы мышления. Риторической фигуре *praeter expectationem* в совершенстве отвечает музыкальная *declinatio cadentiae*. В математике есть аксиома: если две величины равны третьей, то они равны и между собой. Этой аксиоме в совершенстве соответствует логическая форма силлогизма, соединяющая два понятия посредством третьего.

Мы не говорим о научных достоинствах и значении всех этих аналогий, приведенных в виде примеров. Они важны нам для познания Бэкона – не менее в своем содержании, чем в том способе, которым они открываются. Они свидетельствуют об уме, обладающем величайшей широтой взгляда и соответствующем этому остроумием в комбинациях. Бэкон использует аналогии не как предмет, а как инструмент, как вспомогательное

средство своего метода; он употребляет это средство расточительно, как этого и следовало ожидать от его склонности и обилия его сил; из-за этого он выходит далеко за пределы своего метода, и существует опасность, что он, несмотря на все старания, не только забросит его, но и даже станет действовать вопреки ему. Ибо, в сущности, каждая аналогия есть *anticipatio mentis*, предвосхищение ума. Однако бэконовские аналогии показывают, что он искал нечто большее, чем то, что дает опыт. Он искал то, чего не мог открыть только путем индукции, то есть единства природы в сродстве всех вещей, или гармонии мироздания. Здесь мы видим его в союзе с Лейбницем и его последователями, как прежде мы видели его в союзе со Спинозой и Декартом. Мы не найдем здесь противоречий, если и к нему самому применим тот сравнительный взгляд, который он имел для целой природы, если мы укажем его духовное сродство, его аналогии: это будут его "параллельные инстанции", примененные к нашему исследованию. Они не подрывают его оригинальности, а только озаряют его обширный ум. То, что у Лейбница стало основным направлением, у Бэкона было дополнительным. То, что у одного было аксиомой, у другого стало

вспомогательным средством, и наоборот. Лейбниц так же сильно нуждался в индукции, как Бэкон – в аналогии. Ум Бэкона идет дальше его метода, но в методе заключается сила, составляющая эпоху, и потому нам следует понять его противоположность античности и ее философии. При этом мы мыслим совершенно по-бэконовски и представляем себе эту противоположность так, как понимал ее он сам.

Глава шестая

ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ БЭКОНА К ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ФИЛОСОФИИ

Вот в главных чертах итог бэконовской философии и последовательный ход ее идей:

1. Наука должна служить человеку, принося ему пользу. Она должна служить ему посредством изобретений. Ее цель – господство человека.

2. Изобретательной наука может стать только посредством точного познания вещей: ее средство – объяснение природы.

3. Правильное объяснение природы возможно только посредством чистого и методического опыта. Опыт чист тогда, когда он не судит по идолам и человеческим аналогиям и никаким образом не антропоморфизирует вещи, а когда он есть не что иное, как экспериментирующее восприятие. Опыт методичен, если он представляет собой истинную индукцию. Индукция истинна, если она выводит законы из многих случаев посредством точного и критического сравнения фактов. Сравнение критическое, если оно противопоставляет положительным инстанциям отрицательные.

Индуктивный вывод можно ускорить посредством исследования прерогативных инстанций. Таким образом устроенный опыт избегает повсюду – как в исходной точке, так и во всем своем ходе – всех зыбких и временных гипотез.

Бэкон противопоставляет свои принципы и себя самого прошлому. Он находит в своих принципах все условия, чтобы вполне обновить науку, на что до сих пор ни у кого не хватало мужества и силы; он чувствует себя носителем обновляющего духа, реформатором науки. "Никто, – говорит Бэкон, – до сих пор не имел такой настойчивости и такой силы духа, чтобы решиться заставить себя совершенно отвергнуть все общепринятые теории и понятия и направить таким образом очищенный и проясненный ум снова на частности. До сих пор человеческий разум был смешением множества верований, случайных опытов и незрелых понятий. Наука ни в коем случае не достигнет лучшего положения, если мы в зрелом возрасте, со здоровыми чувствами и очищенным умом не обратимся вновь к опыту и частностям"⁶⁸. "И в этом отношении людям может дать надежду мой собственный пример. Говорю это не из хвастовства, а ради всеобщего блага. Если кто-то

не доверяет делу, то пусть посмотрит на меня – человека, как и другие люди: я, при моих летах, обремененный государственными делами, не поддерживаемый крепким здоровьем и потому вынужденный терять много времени, первым попытался взяться за дело – без всяких предшественников, по следам которых я мог бы идти; я остаюсь совершенно один, но все же нашел истинный путь, подчинил ум одним вещам, а само дело, как думаю, продвинул несколько вперед"⁶⁹.

Если мы теперь сравним философию Бэкона с предшествовавшей ему философией, то обнаружим, что во всех тех пунктах, цель которых есть научное обновление, получается решительная противоположность. Бэкон дает науке иную цель, иное основание, другое направление.

1. ПРАКТИЧЕСКАЯ ЦЕЛЬ. ДОГМАТИЗМ И СКЕПТИЦИЗМ

Бэкон направляет науку непосредственно на человеческую пользу и как на фактор последней – изобретение; он хочет сделать ее общепользующей и практической и с этой точки зрения восстает против предшествовавшего научного стиля, который был теоретическим и доступным лишь немногим. Из дела школы, чем наука была до него, Бэкон хочет превратить науку в дело жизни: не просто так, а потому, что этого требуют его основоположения. Бэконовский план обновления науки столь же противоположен прежней ему философии, сколько и кантовский план. Кант хотел сделать философию критической, Бэкон – практической. Кант видел во всех прежних системах некритическую философию, Бэкон – непрактическую. При этих огульных суждениях, высказываемых тем и другим со столь различных позиций, и тот, и другой одинаково не в состоянии справедливо отнестись к философским творениям прошлых веков. Оба сходятся в том, что всякая философия до них была бесплодным умозрением, что все системы прошлого подлежат противоположности догматизма и скептицизма и

именно потому взаимно уничтожают свои достижения. Для Канта представители догматической и скептической философии суть, соответственно, Вольф и Юм, для Бэкона – догматические аристотелики и академические скептики. "Одни, – утверждает Бэкон, – приходят к цели ложной и легкомысленной, другие намеренно не идут ни к какой"⁷⁰. Чтобы привести к знаменателю обе эти эпохи новой философии, можно сказать так: Бэкон и Кант, убежденные в бесплодии предшествовавшего умозрения, оба хотят сделать философию плодотворной и в этом смысле практической. Бэкон направляет ее к практическому познанию природы, Кант – к практическому самопознанию. Самый зрелый плод бэконовской философии – это изобретение в смысле человеческого господства, кантовской философии – мораль в смысле человеческой свободы и автономии. Бэкон беспрестанно упрекает прошлое в бесплодии вследствие теоретического философствования. Люди воображают, что они много знают благодаря системам, принятым от прошлого, и поэтому не идут вперед, а остаются в бездействии. Воображаемое богатство – причина их бедности⁷¹. "Мудрость, полученная нами от греков, – пишет Бэкон, – кажется мне детством

науки; она, как ребенок, способна на болтовню, но бессильна и незрела для свидетельства. Если бы эта наука не была мертвым капиталом, то она никак не могла бы оставаться в старой колее, в течение столетий не двигаясь вперед; теперь же не только положения, которые утверждались прежде, вновь подлежат утверждению, но и то, что было задачей, остается задачей и не только не разрешается праздным толкованием, а запутывается им. Предания постоянно представляют учителей и учеников, но ни разу – изобретателя, человека, который бы умножил и продолжил изобретения. Совершенно противоположное мы видим в механических искусствах. Как будто дыша животворным воздухом, они растут и совершенствуются с каждым днем. Напротив, философия и умозрительные науки, подобно статуям, окружены поклонением и почестями, но не двигаются с места"⁷².

2. ФИЗИЧЕСКАЯ ОСНОВА

Ставя целью науки изобретение, Бэкон делает ее основой физику. В этом он противоречит всем предшествующим эпохам философии: схоластике, которая в сущности была лишь теологией, римской философии, которая главным образом занималась моралью, греческо-классической, которая основывала физику на метафизике. Прежде всего Бэкон констатирует факт бесплодия предшествовавшей философии; затем он исследует основания столь жалкого положения наук: первое из этих оснований он находит в том, что вообще в истории человечества наукам принадлежала лишь самая малая часть времени, второе – в том, что из совокупной научной работы на долю естественных наук выпало меньше всего. "И однако же, – продолжает он, – наука о природе есть мать всех наук. Все искусства и науки, коль скоро они будут оторваны от этого корня, могут, правда, еще быть обработаны формально, но не могут развиваться дальше". "Из двух с половиной тысячелетий человеческой истории наукам принадлежали едва ли шесть столетий. Есть только три научных периода: греческий, римский и новоевропейский.

И все три были неблагоприятны для науки о природе. После того как христианская вера распространилась по свету, лучшие умы были вынуждены обратиться к теологии, ибо им были предназначены все награды и все средства вспомоществования. Изучение теологии заняло третий век науки на новоевропейском Западе. В течение второго периода философские исследования имели своим предметом мораль, занимавшую у язычников место теологии. Кроме того, даже величайшие умы занимались тогда политическими делами, которые вследствие значительных размеров Римской империи требовали для себя приложения почти всех сил. Те же времена, когда у греков, по-видимому, явилась натурфилософия, были весьма непродолжительны. Ибо так называемые семь мудрецов, за исключением Фалеса, занимались только моралью и политикой, а потом, когда Сократ свел философию с неба на землю, моральная философия еще более усилилась и сделала умы чуждыми науке о природе. Между тем пусть не ожидают, что науки значительно продвинулись вперед, если физика не проникнет в отдельные науки, а они, наоборот, не будут сведены к физике. Астрономия, оптика, музыка, большая часть механических искусств, даже

медицина и (что многих еще больше удивит) даже мораль, политика и логика потому так слабы, ненадежны и шатки, что они как самостоятельные и особенные науки, какими их сделали, не питаются более наукой о природе. И нет ничего удивительного в том, что науки не растут, – ведь они оторваны от своих корней"⁷³.

3. АНТИФОРМАЛИСТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ

Бэкон при объяснении природы отвергает всех идолов, каковыми являются цели, родовые понятия, формы, как человеческие аналогии, чуждые самим вещам. Целям он противопоставляет причины, родовым понятиям – единичные вещи, абстрактным формам – материальные качества, то есть таким образом он отрицает все, что делает объяснение природы телеологическим, идеалистическим и вообще отвлеченным. Чтобы соединить эти противоположности в одном выражении, скажем так: Бэкон находится в оппозиции всей формальной философии, которая до него представляла силу как по объему, так и по продолжительности своей власти. Под формальной, враждебной для него философией Бэкон понимает: аристотелевско-схоластическую, платоновско-аристотелевскую, пифагорейско-платоновскую. Все эти системы руководствуются точкой зрения конечных причин, которые в глазах Бэкона представляют собой иллюзию человеческого ума, являются идолами рода. Творения формальной философии суть историческое развитие этой иллюзии. Они

суть идолы, занимающие в философии поприще человеческого духа: поэтому в глазах Бэкона они суть идолы театра⁷⁴.

Итак, вот в точных словах противоположности, обозначающие исторический характер бэконовской философии: теоретической философии она противопоставляет практическую в смысле полезной культуры; метафизике и теологии, которые до сих пор были фундаментом науки, – физику; формальной философии – содержательную; обыденному опыту – научный.

3.1. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ БЭКОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Все эти противоположности сосредоточиваются (для Бэкона) в Аристотеле, который в царстве предшествовавшей философии был диктатором⁷⁵. Аристотель превозносил теорию как самый высокий полет ума, в котором мы уподобляемся богам. Он систематически развивал метафизику и основывал на ней объяснение природы. Он был настоящим научным представителем формальной философии и творцом ее логики: он подвел физику под телеологическую точку зрения, укрепив сперва эту позицию метафизически, и он свел всю греческую формальную философию в систему, посредством которой господствовал над Средними веками. Наконец, на Аристотеле (в глазах Бэкона) лежит вина за предшествующий неметодический и непрактический опыт, ибо он, введя в философию индукцию, не очистил ее критически и не обустроил логически. Вместе со своей бесплодной логикой Аристотель пустил в ход и нелогический опыт. Чего же могла достигнуть следовавшая ему философия, если она пользовалась такими тупыми орудиями? Таким

образом, в глазах Бэкона имя Аристотеля объединяет в себе всех идолов театра, обосновавшихся на поприще науки. С этим Бэкон связывает все возражения, выдвигаемые им против античности и прошлого вообще. Имя Аристотеля представляет собой как бы громоотвод, который должен принять на себя все молнии, бросаемые Бэконом в сторону прежней философии. Но в устах Бэкона мы должны воспринимать это имя не столько как имя собственное, сколько как имя нарицательное, чтобы Бэкон не казался несправедливым в отношении к действительному Аристотелю. Насколько он проникся Аристотелем и понял его – этого вопроса мы здесь не касаемся. Ибо мы исследуем здесь не то, чем был Аристотель, а то, как представлял его себе Бэкон. Он боролся с Аристотелем как с теоретиком, метафизиком, формалистом и эмпириком, сделав себя воплощенным Анти-Аристотелем.

Аристотелевскому "Органону" Бэкон противопоставляет свой собственный в двояком отношении: против аристотелевской логики он выставляет опыт, а против аристотелевского опыта, который он приравнивает обыденному, – методический опыт. Силлогизму он противопоставляет индукцию, аристотелевской

индукции – истинную. В любом случае его тактика одинакова: как относительно силлогизма, так и относительно аристотелевского опыта Бэкон доказывает, что они бесплодны, непрактичны и непригодны в физическом смысле.

а) СИЛЛОГИЗМ

Силлогизм бесплоден, потому что он не может открыть ничего нового, найти ничего неизвестного, а может только в порядке заключения представить понятия, которые уже известны. Он есть лишь форма мысли, предполагающая для своего наполнения известное содержание. Но истинная наука хочет сама находить свое содержание, а не приводить лишь в порядок то, что уже дано. Она от известного ищет неизвестного. Таким образом, силлогизм, который только связывает известное, есть бесполезный для науки инструмент, нисколько не помогающий ее исследованиям, нисколько не содействующий ее целям. Логика, действующая силлогически, не может составить никакой науки: "Она не годна, – как говорит Бэкон, – для нахождения научных истин"⁷⁶.

В самом деле: из чего состоит силлогизм? Из суждений, или посылок. А посылки? Из слов. Но слова суть знаки для понятий, а сами понятия суть прежде всего неясные и отвлеченные представления о вещах, созданные и предвзятые без основательного исследования, принятые и передаваемые на веру. Таким образом, силлогизм

основывается, если его разложить на последние элементы, на неясных и неверных определениях⁷⁷. Эти неверные определения формальная логика превращает в разменную монету, так на них смотрит и за нее их выдает. Иными словами, эта логика служит не тому, чтобы исследовать истину, а скорее тому, чтобы укреплять заблуждение; потому она не только бесполезна, но и вредна⁷⁸. Силлогизм живет одними словами; он может производить только слова, а не открытия; он годится не для дела, а лишь для речей, а одно многоречие не приносит никакой пользы. Словесное искусство служит не *regnum hominis* (царству человека) а *mundus professorium* (свету профессии).

Не так, как эта логика, действует опыт. Он доказывает не словами, а делами. Он демонстрирует воочию (*ad oculos*). Он не говорит, а экспериментирует. Посредством инструментов он исправляет наше чувственное восприятие и делает его соразмерным вещам. "Мы должны, — пишет Бэкон в своих "*Cogitata et visa*", — прибегнуть к способу доказательства, руководящемуся опытами (*per artem*). Относительно силлогизма, который у Аристотеля занимает место оракула, мы не можем много распространяться. Где речь идет об учениях,

основывающихся на человеческих мнениях, как, например, в нравственных и политических материях, он может быть полезен и в известном смысле двигает дело вперед. Но для тонкости и сокровенности явлений природы он негоден и недостаточен.

Таким образом, единственным средством и единственным убежищем является индукция. На нее мы возлагаем нашу основательную надежду, так как она со всем прилежанием и точным старанием расспрашивает сами вещи, собирает о них свидетельства и предоставляет их разуму"⁷⁹. Итак: прочь силлогистику, пусть нами руководит опыт.

б) ОПЫТ

Опыт – но не аристотелевский, ибо он точно так же бесплоден, как и силлогизм: он не менее последнего минует истинную цель всякого научного исследования. Разумным образом логика должна была бы открывать нам истины, а опыт – дела; первая должна была бы доставлять нам новые знания, последний – новые изобретения. Но аристотелевская логика нисколько не способствует "ad inventionem scientiarum"⁸⁰, как и аристотелевский опыт – "ad inventionem operum"⁸¹. Как логика, так и опыт Аристотеля не способны к открытию и потому бесполезны. Аристотелевский опыт бесплоден по двум причинам. Во-первых, он представляет собой обычно простое описание, обширный, бесформенный материал (как силлогизм был пустой, бессодержательной формой), "очень простодушный и совершенно детский способ, – как говорит Бэкон, – который перечисляет отдельные случаи и потому никогда не заключаете необходимостью, а всегда шатко и ненадежно", не ведет ни к какому познанию законов, ни к какому объяснению природы, ни к какому изобретению, оставаясь сухим и

бесплодным. Во-вторых, этот опыт из немногих случаев тотчас же заключает к самым общим законам, не обращая внимания на отрицательные инстанции и при этом не расширяя своего пути основательным сравнением разнообразных случаев или же не сокращая его поиском прерогативных инстанций.

Он не находит, а отвлекает законы. Таким образом, он не методичен и не критичен. Он не исследует, а предвосхищает природу. Он переходит от единичных фактов к общим законам, как бы взлетая, а не постепенно, шаг за шагом. Его ошибка состоит в необузданном нраве (*moral impatientia*), который не дает ему отдохнуть и заставляет не восходить вверх, а взлетать и из-за этого миновать цель, нормальное достижение которой кажется ему медленным. Он тотчас же хватается за самые высшие законы, определяет самые первые причины явлений, не удосужившись знать о средних причинах, поскольку рассчитывает восполнить их силлогистическим искусством⁸². На подобном опыте нельзя основать никакого эксперимента, никакого изобретения; он так же бесплоден, как и силлогизм.

На место этого опыта Бэкон ставит изобретательный опыт, идущий другим путем.

"Два пути, – говорит Бэкон, – ведут к истине. Один воспаряет от чувственных восприятий к самым общим аксиомам и отсюда ищет средних. Этот путь – общеупотребительный. Другой ведет от чувственных восприятий к аксиомам, восходя непрерывно и постепенно и лишь наконец доходя до самых общих аксиом. Этот путь истинный, но еще не испытанный"⁸³. Истинный путь от явлений к самым высшим законам природы ведет через постепенный ряд аксиом. Этот постепенный ряд составляет в отличие от предшествовавшего опыта характерный признак бэконовского опыта. "Человеческий ум не должен перескакивать или перелетать от частных к самым отдаленным и общим аксиомам и потом посредством найденной таким образом истины отыскивать средние аксиомы. Так поступали до сих пор. Ум должен налагать узду на порывистое, влекущее вперед стремление; тем более что это стремление внушено ему и воспитано в нем силлогистической аргументацией. Наука же только тогда может процветать, когда мы будем продвигаться по действительной лестнице, со ступени на ступень, полным рядом, в котором нет недостатка ни в одном члене, нет никакого промежутка, от отдельных вещей к самым низшим законам, от них – к средним, так что каждый последующий

закон всегда объемлет больше, чем предыдущий, и лишь в конце концов – к самым общим законам. Ибо самые низшие законы мало отличаются от простого опыта, а самые высшие и всеобщие суть простые понятия, отвлеченные и без определенного содержания. Напротив, средние, находящиеся между двумя крайностями, суть действительные, определенные, живые законы. На них основываются человеческие дела и самые первые принципы. Поэтому мы должны не придавать человеческому духу крылья, а наложить на него свинец и тяжесть, чтобы удержать и укротить его полет"⁸⁴.

в) СИЛЛОГИСТИКА И ОПЫТ

Эти два орудия аристотелевской философии находятся, как заключает Бэкон, во взаимной связи; они дополняют друг друга, взаимно друг друга поддерживают. Силлогистике нужен материальный опыт, чтобы получить от него содержание, на которое она должна наложить свою умозаключительную форму. Опыту нужна силлогистика, чтобы с ее помощью найти средние члены между явлениями и общими законами. Без опыта силлогистика была бы пуста и неподвижна. Без силлогистики опыт был бы афористичен и не мог бы принять даже видимости систематического порядка.

Алчущему открытий уму нечего ждать ни от того, ни от другого. Его способ познания есть логический опыт, или изобретательная логика. Бэкон противопоставляет этот способ Аристотелю как в логическом, так и в опытном отношении. Логический опыт в качестве опыта отличается от формальной (чуждой опыту) логики, а в качестве логики – от обыденного (нелогического) опыта. Он относится к тому и другому, по выражению Бэкона, как вино к воде: "Мы должны применить к себе ту меткую

остроту, что невозможно одинаково думать тем, кто пьет, соответственно, воду и вино. Многие люди в науке, как древние, так и новые, пили из нее грубый сок, как воду, которая или непосредственно вытекала из самого разума, или добывалась искусством диалектики, подобно тому, как вода добывается из земли колесами. Мы же, напротив, пьем иное питье и предлагаем его другим, а именно то, которое добыто из бесчисленных гроздьев, созревших вполне, собранных с ветвей и общипанных, потом выдавленных в тисках, наконец, очищенных и процеженных в сосуды. Поэтому нет ничего странного в том, что мы не согласны с пьющими воду"⁸⁵.

3.2 ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ И СРОДСТВО БЭКОНА И ПЛАТОНА

СУЖДЕНИЯ БЭКОНА ОБ АРИСТОТЕЛЕ И ПЛАТОНЕ

В сфере формальной философии, против которой Бэкон восстал диаметрально по вышеизложенным основаниям, сам он делал замечательное различие между Аристотелем и Платоном. Платон казался ему более высоким умом, более гениальной головой⁸⁶. Хотя эти величайшие философы античности оба в своих системах одинаково далеко отклонились от истинного образа природы, хотя оба они были заражены идолами, все же, на взгляд Бэкона, платоновские идолы были настолько же поэтичными, насколько аристотелевские – софистичными⁸⁷. Заблуждения Платона, как ни мало принимает их Бэкон, кажутся ему все же более естественными. Он скорее прощает фантазию, когда она заблуждается, но не рассудок. Понятия Бэкона, конечно, были далеки от всякой поэзии, но он обладал подвижным воображением и восприимчивым чувством к прелестям поэзии, а это чувство было возбуждено поэтическим Платоном. Поэтическая черта

натуры Бэкона, обнаруживающаяся не только в его большем предпочтении Платона, но и нередко прорывавшаяся в его слоге и направлявшая его выбор примеров, лишней раз доказывает справедливость слов А. Гумбольдта, прекрасно заметившего однажды о Колумбе, что поэтическая фантазия обнаруживается во всякого рода величии человеческих характеров⁸⁸.

Бэкон судит о Платоне и Аристотеле и различает их почти так, как в настоящее время многие имеют обычай поступать с Шеллингом и Гегелем. Он обоим противопоставляет точное исследование, которое Платон испортил фантазией, а Аристотель – диалектикой: "Величайший пример софистической философии дает Аристотель. Он искажил науку о природе своей диалектикой, заставив мир происходить из категорий"⁸⁹. Итак, Аристотеля Бэкон упрекает в том, что он разрешает действительность в категории, а Платона – в том, что он превращает и пересоздает действительность в образы фантазии: первый на место вещей ставит логические схемы, второй – поэтические воззрения, но и то, и другое – идолы. Платон мистичен и поэтичен, Аристотель диалектичен и софистичен. Так судил Бэкон о классических философах древности. Почти так же судят теперь

о Шеллинге и Гегеле. Мы говорим об этом без всякого пристрастия, ибо нас интересует только сам факт, который мы и констатируем: ныне о Шеллинге и Гегеле судят не только подобно, но буквально так, как Бэкон судил о Платоне и Аристотеле. Не без основания многие указывали на сродство между Гегелем и Аристотелем и между Шеллингом и Платоном. Можно составить пропорцию: как к нашему веку относятся два немецких идеалиста, так относились к бэконовскому времени два греческих философа. Здесь речь идет не о различии эпох, а о научной величине. Если ныне почти все судят о немецких философах так, как в свое время Бэкон судил о родственных им по духу философах античности, то тогда такое суждение можно считать свидетельством того, насколько далеко настоящее время продвинулось к бэконовской точке зрения. Это суждение свидетельствует о сродстве нынешнего образа мыслей с бэконовским. Мы слишком высокого мнения о Бэконе, чтобы дурно думать об этой черте настоящего. Одного только она не доказывает, а именно того, что неблагоприятный образ мыслей нашего времени относительно последних систем философии есть нечто новое и оригинальное. Одного только она не возвещает – что обещают многие, будучи

незнакомы с историей – новой эпохи! Напротив, этот образ мыслей есть только ручеек того обширного умственного течения, которое начинается с Бэкона. Вот почему мы так тщательно и с таким интересом объясняем это важное начало; вот почему мы стараемся представить настоящему времени в ясном зеркале действительный образ Бэкона, которому оно подражает в большинстве случаев бессознательно, но, вообще говоря, не без оснований.

а) ПЛАТОНОВСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

Бэкон отвергает платоновские идеи так же, как и аристотелевские категории: и те, и другие суть для него отвлеченные, бесплодные, ничего не объясняющие в природе формальные понятия. Но платоновская философия выдает свои идеи, которые в действительности суть идола, за божественные прототипы самих вещей: она обоготворяет этих своих идолов и потому является реалистическому мыслителю в качестве апофеоза заблуждения; она подкупает разум воображением и потому кажется ему в этом отношении логической порчей, фантастической философией. "Ведь человеческий разум, – пишет Бэкон, – подвержен влиянию фантазии точно так же, как и влиянию общепринятых понятий. Один род философов, жадный до споров и софистический, запутывает ум; напротив, другой, фантастический, гордый, поэтический род льстит ему. Ум, как и воля, имеет свое честолюбие именно в высоких и стремящихся душах. Прекрасный пример такого рода философов мы видим у греков: это – Пифагор, впрочем, обремененный и испорченный множеством суеверных теорий. Опаснее и тоньше – Платон и

его школа. Здесь зло открывается во всех частях философии: вводятся абстрактные формальные понятия, конечные причины и первые основания; напротив, средние причины и все к ним относящееся оставляются без внимания. Здесь нужно руководствоваться величайшей предусмотрительностью. Ибо из всех зол обожествление заблуждения (*errorum apotheosis*) есть самое худшее: можно считать ум зараженным (*pestis intellectualis*), если к безумию присоединится еще благоговение. Такому суетному безумию многие из новых предались с величайшим легкомыслием: например, в первой главе книги Бытия, в книге Иова и в других местах Священного Писания они вздумали обнаружить основания науки о природе, ища таким образом мертвых между живыми. Подобные ложные устремления должны сдерживаться тем более, что из неразумного смешения божественного и человеческого проистекает не только фантастическая философия, но и ложная религия. Вот почему мы хорошо сделаем, если с трезвым умом отдадим вере то, что ей принадлежит"⁹⁰. Имея в виду чистоту науки, Бэкон прежде всего хочет предохранить от всякого чуждого вмешательства ее основу – физику. "До сих пор не было никакой

чистой науки о природе; она была заражена и испорчена в аристотелевской школе логикой, в платоновской – естественным богословием, в неоплатонистской – математикой, которая хотя и должна граничить (связуясь) с наукой о природе, но не должна ее производить. Только из чистой и беспримесной науки о природе можно почерпнуть надежды на будущее"⁹¹.

И все же даже при такой диаметральной противоположности принципов и направлений между величайшим идеалистом древности и величайшим реалистом Нового времени существует философская точка соприкосновения.

б) ПЛАТОНОВСКИЙ МЕТОД

Этот метод сроден с бэконовским или однороден ему. Одинаковым образом первый находит идеи, а второй законы вещей. Сократически-платоновский метод выделяет из представлений понятие, бэконовский из явлений природы закон. В том и в другом случае ход идей индуктивный: он начинается с частного и возвышается до всеобщего. В том и в другом случае индукция такова, что идет к общему постепенно и непрерывно (*per gradus continues*): в первом случае – к идеям, во втором – к законам; в первом – к первообразу природы, во втором – к ее изображению; в первом – к конечным принципам вещей, во втором – к их действующим причинам. И что главное! Этот постепенный ход индукции и у того, и другого ведет через негативные инстанции. Платон, по образцу Сократа, заставляет каждое определение понятия выдержать пробу отрицательных инстанций. Его определения постоянно исправляются и проясняются противоречащими случаями, которые суть здесь не явления природы, а определения понятий или суждения. В "Республике" речь идет об идее справедливости:

Кефалосу кажется, что справедливый должен отдавать каждому свое, следовательно, возратить то, что занято, если этого требует другой. "Справедливо ли также, – спрашивает Сократ, – возратить занятое оружие, если другой требует его в безумии?" Очевидно, нет. Вот отрицательная инстанция: она показывает, что первое определение справедливости было слишком широким и потому не подходило к вещи. Справедливость не во всех случаях такова, как ее представлял себе Кефалос⁹². Пришлось бы переписать все платоновские диалоги, если бы мы вздумали собрать примеры отрицательных инстанций. – Точно так же и Бэкон посредством отрицательных инстанций выясняет, существенны или нет найденные условия некоторого явления природы. Платон экспериментирует с понятиями, Бэкон – с вещами; и тот, и другой доказывают, подвергая доказываемое испытанию, разбирая, во всех ли оно случаях таково, как они думают, то есть заставляя его выдержать отрицательные инстанции. Итак, оба экспериментируют: один – логически, другой – физически; первый – чтобы найти истинное понятие в наших представлениях; второй – чтобы найти истинные законы в природе. Оба идут одним путем, то есть путем

индукции, но приходят к противоположным целям. Это сродство Бэкон признал, и оно склонило его более к Платону, чем к Аристотелю. Сам он говорит об этом следующее: "Индукция, долженствующая служить надежным доказательством в науке и искусстве, должна очищать и просеивать природу, отделяя существенные условия от случайных; она должна проходить через отрицательные инстанции, чтобы посредством правильного заключения приходиться к позитивным. И этого до сих пор еще не делали, даже не пытались делать, разве что Платон, который по крайней мере для очищения своих определений и идей употреблял эту форму индукции"⁹³.

Платоновская индукция ведет к некоторому миру идей, который образуется путем воспроизводимого отвлечения; бэконовская индукция – к изображению действительного мира путем воспроизводимого опыта. С точки зрения Платона, действительный мир является изображением, для которого философия старается найти первообраз, напротив, с точки зрения Бэкона, действительный мир является первообразом, изображение которого хочет начертать философия. Платоновское отвлечение состоит в анализе понятий, бэконовский опыт – в

анализе вещей. Анализ вещей есть анатомическое разложение тел, его и требует Бэкон вместо платоновского абстрагирования: ему нужны "рассечение природы", "анатомия тел": "Ибо мы основываем в человеческом духе истинный образ мира так, как он есть, а не так, как каждому внушает его ум; и этот образ может быть найден только посредством точнейшего разложения и разделения вещей"⁹⁴.

3.3. СРОДСТВО БЭКОНА С ДЕМОКРИТОМ И АТОМИСТАМИ

Это ведет нас к последнему отношению, образуемому вместе с тем твердую связь между бэконовской и греческой философией. Аристотелю Бэкон возражает изо всех сил и по всем позициям. Он не хочет иметь с ним ничего общего. Метод Аристотеля кажется ему столь же бесполезным и бесплодным, как и его учение. У Платона он находит формальное сродство: он находит здесь свой метод, истинную индукцию, только употребляемую для пустых целей или бесполезных изобретений. Ибо платоновские идеи не имеют ничего общего с человеческой жизнью и не могут практически и образовательно влиять на нее.

Между тем в древности было одно учение, заключающее в себе предметное сродство с Бэконом. Это противоположный полюс формальной философии – материализм, или, как говорили античные мыслители, физиология досократовского времени; больше всего – это атомистическая философия Демокрита, к которой и невольно, и сознательно склонялся Бэкон, а за ним и все последующие философы его

направления.

Этот древний философский век жил еще в живом созерцании природы, в самой материи вещей, а не в ее отвлеченных формах. Принципы, которые полагались здесь в основание вещей, были материального свойства и совпадали с элементами. Отсутствие у Бэкона расположения к формальной философии порождает и объясняет его склонность к материализму. Его противоположность Аристотелю производит и объясняет его сродство с Демокритом. Бэкон и Демокрит составляют как бы два полюса, противоположных формальной философии, господствовавшей во времена классической античности и затем над схоластикой Средневековья. Демокрит представляет потусторонний полюс, Бэкон – посюсторонний. "Лучше, – говорит Бэкон, – рассекать природу на части, чем отвлекаться от нее. Это и делала школа Демокрита, которая глубже всех других проникала в самую природу"⁹⁵. Бэкон считает атомистов самыми проникательными греческими философами, имевшими понимание настоящей науки о природе и распространявшими его, так что платоновско-аристотелевская философия только тогда могла затмить их и как бы перевесить, когда варвары времен переселения

народов, Гейзерихи и Аттилы, уничтожили научное понимание мира. Ибо в образованной античности Демокрит никогда не терял своего значения⁹⁶. Демокрита и всю эпоху досократовской философии Бэкон противопоставляет влиянию Аристотеля. "То, что Аристотель был больше погружен в слова, чем в живую истину вещей, всего лучше увидеть, – говорит Бэкон, – если сравнить его философию с философией других прославленных греков. Ибо гомеомерии Анаксагора, атомы Левкиппа и Демокрита, небо и земля Парменида, вражда и дружба Эмпедокла, огонь Гераклита, который порождает и поглощает вещи, – все это имеет нечто общее с наукой о природе, все дышит жизнью природы, имеет отношение к опыту и телам, тогда как физика Аристотеля большей частью щеголяет одними словами. И то же самое повторяется у него в метафизике, только более торжественным образом, как будто действительно тут речь идет уже о вещах, а не о словах"⁹⁷.

Среди всех греческих натурфилософов Бэкон отдает предпочтение атомистам и прежде всего Демокриту. Их представления он считает наиболее естественными, поскольку они в собственном смысле слова проникают в тела, ибо прослеживают их малейшие части; они всего

более материалистические. Демокрит имел правильное основоположение: материя вечна, вечная материя не есть бесформенная и безобразная сущность, а от начала определяется движущими и формирующими силами; материя и силы совершенно неразделимы и никогда не разделяются в природе вещей; поэтому хотя они и должны различаться при объяснении природы, но не должны разделяться. Та бесформенная и безобразная материя, о которой так много рассуждают Платон и Аристотель со своими учениками, есть материя не вещей, а только неопределенных и неясных речей, которыми гордится философия слов⁹⁸. Недостаток Демокрита заключается лишь в том, что свои верные и неразрушимые основоположения он добыл не путем методического объяснения природы, а заимствовал у разума, предоставленного самому себе; что он не доказал их физически (посредством экспериментов), а утверждал метафизически⁹⁹. Этот недостаток Демокрита относится вообще ко всей греческой натурфилософии, характер которой всего резче выражается у атомистов. Из всех времен античной философии этот древнейший период больше всех других сродни природе и истине. По крайней мере таким он кажется Бэкону. Он

кажется ему единственным периодом, серьезно стремившимся к науке о природе. Следующие века, от Сократа до самого Бэкона, только портили науку о природе и вместе с этим вели ее ко все большему упадку. Истинная наука о природе была испорчена и отодвинута на задний план прежде всего платоновским учением об идеях, которое на место вещей поставило понятия; потом еще больше аристотелевской логикой, которая на место вещей и понятий поставила слова; потом римской моральной философией; наконец, католической теологией, которая для довершения варварства и запутывания умов смешалась с аристотелевской философией¹⁰⁰. Только упомянутый древнейший период, еще не искаженный ложной философией, еще не зараженный идолами театра, имел верный инстинкт и верную цель. Чтобы достигнуть ее, ему недоставало только научных средств. Без инструментов, без метода античные натурфилософы не могли мыслить сообразно с опытом и действительно физически. Что же им еще оставалось, кроме предвосхищения природы, раз они не могли истолковывать ее научным путем? Их физика уже в самом источнике была метафизикой. Верно, что они искали принципы вещей в элементах, в действительных силах

природы, но они тотчас же превращали их в общие аксиомы. Они отыскивали свои принципы больше методом пробы, чем посредством основательного исследования. Не имея надежного опытного метода, они были вынуждены обращаться единственно к разуму. Они не то чтобы имели ложный метод, у них его вовсе не было. А ум, предоставленный самому себе, раз уж он не может познавать, может только поэтически творить. Таким образом, в глазах Бэкона античная мудрость, хотя и ближе всех других философий прошлого по своему содержанию к природе и истине, по всей форме кажется больше поэзией, чем наукой. Природа и истина присутствуют в ней не как ясное знание, а как миф, как проект творческого ума. Здесь Бэкон открывает сродство греческой физиологии и мифологии, и этим определяется его взгляд на античную мудрость. Физиология кажется ему поэзией, чем она и в самом деле была в античные времена, а мифология – мудростью в оболочке поэтического изложения, то есть басней, или эмблемой природы и ее сил, людей и их нравов, ибо поэзия и не может ничего делать, как только изображать действительность. Античные поэзия и мудрость согласуются в том, что они ближе всего стоят к простой истине, от которой их еще

не удалила ложная культура, и в том, что они образно выражают тот смысл природы, которым они наполнены. Таким образом, Бэкон понимает мифы античности как эмблемы и параболы. Опыт такого аллегорического объяснения он предпринял в своем сочинении о мудрости древних. Как кажется, он достиг этой точки зрения двояким путем. На одном из них он открыл в древнейшем времени естественно-научные мифы, басни, которые кажутся теориями, полными значения, но, будучи освобожденными от своего поэтического покрова, превращаются в положения физиологии, которые он находит более родственными своему образу мыслей, нежели все позднейшие системы философии. Но если в некоторых случаях мифы имеют очевидное аллегорическое значение, то почему этого нельзя сказать о многих других случаях? Если есть естественно-научные мифы, то почему не быть также мифам нравственным и политическим? Так мог заключать Бэкон, и потому он сделал попытку применить аллегорическое объяснение, указываемое ему в некоторых случаях, по-видимому, природой предмета, ко многим другим подобным случаям. И мало того, что Бэкон мог заключать подобным образом; после открытия, которое он сделал, как

ему представлялось, в своем обзоре античной философии, он должен был бы предпочесть аллегорическое объяснение древней поэзии всем другим. К этому понуждала его, помимо всего прочего, та точка зрения, с которой он смотрел на саму поэзию. Вот другая дорога, о которой мы упоминали. Первый путь ведет методом индукции от исторического факта к аксиоме, которую Бэкон обобщает, прилагая ее ко многим случаям; второй путь ведет методом дедукции от общей теории к эксперименту, стремящемуся подтвердить предполагаемую теорию и доказать ее силу рядом случаев, взятых в качестве примеров. Оба пути сходятся в одной цели, а цель эта есть сочинение Бэкона об античной философии. Кратчайшим путем, идущим прямой линией к своей цели, является второй путь, непосредственно проистекающий из бэконовского пиетета.

Глава седьмая

БЭКОНОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ОТНОШЕНИИ К ПОЭЗИИ

При критическом обзоре прежней философии Бэкон в конце концов столкнулся лицом к лицу с поэзией. Единственный пункт, объединяющий его с философией прошлого, находится в том периоде, когда наука еще была заодно с поэзией. Всего дальше бэконовский дух отстоит от аристотелевско-схоластического, в известном отношении он приближается к платоновскому, но всего больше совпадает с демокритовско-атомистическим. Здесь сталкиваются расходящиеся направления бэконовской и прежней философии. Они сходятся на весьма близком расстоянии от мифологии, в поэтическом периоде науки, когда философия и поэзия еще непосредственно общались между собой. На этом основывается интерес, питаемый Бэконом к древним мифам. Этот интерес имеет в бэконовской философии более глубокую основу, чем об этом обыкновенно думают: он находит себе поддержку в сродстве, которое Бэкон признает за собой с веком досократовской

философии. Его объяснение древних мифов, его отношение к древней поэзии по крайней мере отчасти вытекает из отношения его философии к прежней философии. Ибо это объяснение есть хотя бы отчасти не что иное, как перевод мифологии в русло бэконовской физиологии. В этом смысле оно обнаруживает отношение Бэкона к прежней философии. Но его объяснение мифов может быть выведено и непосредственно из той точки зрения, с которой Бэкон смотрит на саму поэзию. На этот вывод мы тем более имеем право, что его сделал сам Бэкон. Его поэтические основоположения предшествуют его объяснению мифов и преобразуют его.

1. БЭКОНОВСКИЙ ПИЕТЕТ¹⁰¹

Бэконовская философия стремится направить теоретический ум на практические дела: общей целью того и другого должно быть человеческое образование в смысле общепользуемой культуры, умножающей человеческое могущество и всеми способами способствующей человеческому процветанию. Практический ум должен изобретательно преобразовывать мир, теоретический – изображать его согласно с опытом. Изображение мира не может быть не чем иным, как мироописанием и мирообъяснением. Мироописание есть история природы и человечества. Мирообъяснение есть наука, познающая то, что излагает история. История принадлежит памяти, собирающей и сохраняющей наш опыт; наука – разуму, обдумывающему этот опыт и подводящему его под общие законы. Но, кроме памяти и разума, теоретический дух человека имеет еще одну способность: воображение, или фантазию. Поэтому возможно еще изображение мира посредством фантазии, которое будет не чисто фактическим, как изображение мира в памяти, и не чисто закономерным, как изображение мира в

разуме, а отличающимся от того и другого тем, что оно не приобретается, а изобретается. Восприятие и разум должны быть обычными зеркалами, которые отражают вещи, не изменяя их. Напротив, фантазия есть волшебное зеркало, изменяющее вещи при их изображении. Фантазия воображает изображение мира. Это изобретенное изображение мира есть поэзия. Ей принадлежит в области теоретического духа средняя провинция между историей и наукой¹⁰².

По своим приемам поэзия сродни практическому духу, ибо она изобретательна, однако цель ее остается теоретической, ибо она состоит в одном только представлении мира. По способу своего представления поэзия отличается от науки и истории: наука и история должны представлять мир как он есть; поэзия же, напротив, представляет его так, как того желает человеческая душа. Первые делают человеческий ум соразмерным вещам, последняя- вещи соразмерными человеческому уму: "Поэзия действительно может казаться чем-то божественным, ибо она заставляет изображения вещей быть согласными с нашей волей и не подчиняет наш дух вещам, как этого требуют разум и история"¹⁰³. Итак, что же такое поэзия с бэконовской точки зрения? Это изображение

мира не только в нашем уме, но и согласно нашему уму, это изображение мира, представленное согласно идолам фантазии. Итак, поэзия является здесь только зеркалом мира, а не зеркалом человеческой души, только изображением истории, а не изображением сердца. Другими словами, для Бэкона не существует лирической поэзии. Это с необходимостью вытекает из его точки зрения, приписывающей теоретическому духу одно лишь изображение мира, а поэзии – только сообразное с фантазией изображение мира. Бэкон сам говорит: "Сатиру, элегии, эпиграммы, оды и все, что относится к этому роду, мы удаляем из области поэзии и относим к философии и риторике"¹⁰⁴. Здесь обнаруживается своеобразное ограничение бэконовского пиетета: он отрицает лирическую поэзию, будучи не в силах объяснить ее. Таким образом, его пиетет не только не видит всего целого мира поэзии, который существует, все равно как бы мы его ни назвали, но, больше того, он не видит и неистощимого источника всякого творчества, он не видит того, что делает человеческую фантазию изобретательной и поэтически ее настраивает. Лирическая поэзия есть выражение того, что вдохновляет фантазию и тем самым делает ее способной к творчеству и

нуждающейся в нем, выражение того, что вообще обуславливает и возбуждает поэтическую и художественную деятельность. Нет художественного творчества без фантазии; нет творящей фантазии без глубочайшего возбуждения души; лирическая же поэзия как раз и высказывает то, что претерпевает возбужденная душа. Кто определяет поэзию так, что лирическая поэзия исключается, вообще понимает поэзию и искусство без творящей фантазии и душевного возбуждения; поэтому естественно, что он из поэзии и искусства удержит одну только прозу. Это очень ясно обнаруживается на примере Бэкона. Его понятие о поэзии гораздо прозаичнее, чем он сам. Он начинает с того, что первопоэтическое, то есть лирическую поэзию, относит к риторике, следовательно, к прозе, а заканчивает тем, что первопрозаическое, а именно аллегорическую поэзию, принимает за высшую степень поэтического. В его глазах поэзия получает превратный вид. Там, где она черпает из своего естественного и первого источника, он ее вовсе не видит, а там, где она стоит на пороге своего превращения в прозу и только чуть-чуть сохраняет свою внешнюю оболочку, она представляется ему на высшей ступени своего достоинства и силы. Но что же

остается от поэзии, если она исключит лирический род? Одно только изображение истории, представляемое ею в форме рассказа о прошлых событиях, в форме драмы совершающихся действий, в форме эмблемы как многозначительного случая. Поэтическое изображение истории есть или рассказ, или драма, или эмблема, то есть сама поэзия по своим родам есть или эпическая, или драматическая, или параболическая. Об эпической поэзии Бэкон говорит, что она является "имитацией истории", драматическую поэзию он называет "спектаклем истории", а параболическую – "типологией истории"¹⁰⁵.

Эпическая поэзия граничит с историей, параболическая – с наукой. Первая есть изложение, вторая – толкование истории; изложение предполагает предание, толкование стремится к объяснению. А поскольку Бэкон сводит всю задачу к тому, чтобы историю (мироописание) превратить в науку (мирообъяснение), то ясно, что из всех родов поэзии его больше всего привлекает тот, который всего ближе стоит к науке. Параболический род поэзии для него самый важный: "Он превосходит другие роды"¹⁰⁶. Он приковывает фантазию своими образами и привлекает ум их

многозначительностью. Итак, параболическая поэзия представляет собой как бы введение, первую школу, первое, детское, сообразное с фантазией выражение науки. Ее дидактическое достоинство является для Бэкона вместе с тем и поэтическим достоинством. Значение аллегорической поэзии здесь подчеркивается не интересом к искусству, а интересом к науке: она (эта поэзия) кажется тем поэтичнее, чем она полезнее и пригоднее других поэтических жанров для науки.

Она превращает историю в эмблему, в тип или для того, чтобы облечь тайны покровом, или для того, чтобы воплотить истины. В первом случае это будет мистическая поэзия, во втором – дидактическая. Мистическая символика служит религии, дидактическая – науке. Священные тайны религии точно так же скрываются символами от глаз людей, как истины природы тем же путем делаются понятными и для всех доступными. Менений Агриппа своей басней убедил римский народ в справедливости политических отношений сословий. Подобным образом убеждала человека и наука в древнейшие времена. "Ибо тогда заключения разума были новы и непривычны; поэтому истины разума нужно было сделать наглядными людям

посредством эмблем и примеров. Вот почему тогда все было полно басен, парабол, загадок и сравнений. Вот откуда произошли символические тела Пифагора, басни Эзопа и т. п. Даже изречения древних мудрецов были выражены в сравнениях. Как иероглифы древнее букв, так и параболы древнее доказательств: они суть прозрачайшие аргументы и вернейшие примеры"¹⁰⁷.

Вот та точка зрения, с которой Бэкон смотрит на саги древности. Истории о богах и чудесах суть изображения мира (природы и людей) посредством фантазии, но они не суть естественные изображения. Чем иным они могут быть, если не знаменательными изображениями? Они не эпические и не драматические: чем иным они могут быть, если не параболическими? Они не столько изображения, сколько символы мира, в которых нуждалась античная мудрость, чтобы воплотить свои истины. Наука имеет интерес к образному объяснению смысла, как бы иероглифически выражаемому этими сагами. Такое объяснение мифов может быть лишь аллегорическим, и Бэкон причисляет его к задачам, разрешаемым наукой, а для примера делает попытку такого разрешения: "Так как все предшествовавшие попытки объяснения этой

параболической поэзии недостаточны, то мы должны причислить к научным задачам нахождение философии по указаниям древних парабол. С этой целью мы приведем один или два примера. Ибо для всех работ, которые мы желали бы предпринять, мы постоянно будем приводить или предписания, или примеры, чтобы не показалось, будто мы бросили на это дело лишь поверхностный взгляд и, как авгуры, измерили страну только духовным оком и не сумели пойти по дороге сами. Итак, что касается поэзии, то объяснение древних парабол есть то единственное, чего мы желаем в этой области"¹⁰⁸.

Таким образом, пиетет Бэкона прямо подводит его к сочинению о мудрости древних. В последнем на ряде примеров образно показывается решение указанных задач. Бэконовский пиетет предоставляет для этого решения не только точку зрения и предписание, но и примерные случаи, встречающиеся в сочинении о мудрости древних. Саги о Пане, Персее и Дионисе представляют здесь как бы прерогативные инстанции, из которых первая являет собой символ космической и физической истины, вторая – символ политической, а третья – моральный¹⁰⁹.

2. БЭКОНОВСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ДРЕВНИХ МИФОВ.¹¹⁰ МИФ ОБ ЭРОТЕ

То, что Бэкон называет "философией по указаниям древних парабол", означает преобразование мифов в философемы, поэзии – в мудрость, чувственных образов – в голые понятия. Попытку такого рода он сделал в весьма примечательном сочинении, которое как бы составляет переход от его демокритовской точки зрения к его объяснению мифов. В нем Бэкон превращает поэтическое произведение древнейшего времени в физиологические основоположения. Поскольку понятия его пиетета не допускали никакого иного мифообъяснения, для него ничего не могло быть пригоднее, чем найти один и тот же миф одновременно в устах античных поэтов и философов, установить, что те и другие пользовались одним и тем же символом для сходных целей. И ни один миф так не приковывал его внимания, как натурфилософский, в основании которого лежали космогонические представления. Среди космогонических представлений он не находил ни более верных, чем учение Демокрита об

атомах и вообще та физиология, которая полагала в основание всех явлений природы вечное вещество с его действующими силами. Поэтому Бэкон и старался соединить эти представления с тем символом, которым объясняли и в котором воплощали античные поэты и философы происхождение мира. Это был миф об Эроте, но не как о сыне Афродиты, а как о древнейшем из богов, как о том создателе мира, о котором одни говорили, что он беспричинен, а другие – что его породила Ночь из Хаоса. Этот Эрот с его атрибутами является для Бэкона символом первоначальной материи с ее силами, и именно это представление он считает основательнейшим и вернейшим в античной философии, относя его к атомистическому учению Демокрита. Данной теме посвящено бэконовское сочинение "О происхождении вещей согласно мифам об Эроте и Небе, или учение Парменида, Телезия и особенно Демокрита, представленное в мифе об Эроте"¹¹¹. Этому объяснению Бэкон приписывал, по-видимому, величайшую важность. Он повторяет его так часто, как только можно. В сочинении об античной философии оно встречается вновь под названиями "Coelum sive origines" и "Cupido sive atomus"¹¹².

В своем сочинении об античной философии

Бэкон экспериментирует с тридцатью одним случаем; при этом нас интересует не столько само объяснение, сколько точка зрения объясняющего, поскольку она, с одной стороны, указывает нам отношение бэконовской философии к античности, а с другой – знакомит нас с весьма характерной особенностью бэконовского духа. Бэкон предполагает, что мифы суть параболы, причем он нимало не заботится об их истории, не исследует их народных и религиозных элементов, не отличает более ранние творения от более поздних, эпически составные части – от аллегорических. Параболы суть сравнения, при которых один член уже дан, а другой еще нужно найти. Дан образ, нужно найти смысл. Итак, параболы суть символы, в которых образ дан, а смысл задан. Бэкон хочет превратить мифы, которые считает параболами, в сравнения. Поэтому он над каждым мифом надписывает сравнение, которое следует выполнить как тему. Саги, которые он рассматривает без всякого порядка и критики, суть для него загадки, которые он разрешает с помощью изобретательного смысла, но еще более – с помощью изобретательного вымысла. Но так как вымысел в действительности всегда равен только самому себе и не требует второго члена, то в его

нахождении фантазия Бэкона предоставлена совершенно самой себе и своим устремлениям. Он относится к мифам так, как Эзоп относился к животным: он их пересоздает и вкладывает в них истину, которую они должны воплощать. В этом случае он аллегорический поэт, такой же истолкователь мифов, как Эзоп – зоолог.

Но весьма характерна во многих отношениях та игра с мифами, которой Бэкон предаётся, ставя перед собой серьёзную цель их объяснить. Мы видим здесь самым ясным образом, насколько бэконовский взгляд чужд древней поэзии, истории вообще, насколько он не способен постичь особенное и первоначальное в исторических явлениях, хотя он так осторожно и тщательно стремится объяснить естественные явления и удалить из этого объяснения все человеческие аналогии. И нигде склонность и талант Бэкона в нахождении аналогий не проявляются свободнее и произвольнее, чем здесь, где у него не было счастливой руководящей звезды, которой должна была подчиняться его комбинаторика в области природы. Его объяснение мифов, бесплодно впитавшее в себя столько глубокомыслия и вместе с тем столько легкомыслия, – это разительный пример тех ошибочных аналогий, от которых так

предостерегал бэконовский "Органон". Приведем только один пример.

Бога Пана Бэкон считал символом природы: ему казалось, что природа будто бы воплощена в этом образе, и именно потому древность создала миф о Пане. Пан представляет совокупность земных вещей, которые преходящи, которым природа назначает определенную продолжительность жизни: вот почему парки суть сестры бога. Рога Пана заостряются вверх: точно так же природа, восходящая от индивидов к видам, от видов к родам, подобна форме пирамиды, которая и символизируется рогами Пана. Эти рога касаются неба: высшие родовые понятия ведут к физике, к метафизике и к естественному богословию. Тело Пана покрыто волосами: эти волосы суть символ лучей, исходящих от светящихся тел. Тело Пана двойной формы: смесь человека и животного, высшего и низшего родов; то же самое нужно сказать о всех естественных образованиях, ибо повсюду мы наблюдаем переход от низшей степени к высшей или смесь обеих. Козлиные ноги бога суть символ восходящего мирового порядка, флейта Пана – символ мировой гармонии, семь дудок означают семь планет. Загнутая палка – это указание на запутанное течение мира; наконец, эхо, связанное

с Паном, изображает науку, которая должна быть эхом мира, его изображением и отзвуком.

Вот каким образом Бэкон интерпретирует мифы. Но эта его интерпретация есть выворачивание наизнанку, поскольку в ней утрачивается комическое измерение и реализуется лишь пародия серьезного истолкования. В исследовании мифов такого рода объяснения ничего не значат; никто не станет от нас требовать, чтобы мы их серьезно опровергали. Но для Бэкона они значимы, и нам стоит показать эту значимость и объяснить читателю, каким образом Бэкон на пути своей философии дошел до своего объяснения мифов, ибо для него оно вовсе не было праздным времяпрепровождением, как думают многие и как может показаться каждому на первый взгляд.

Конечно, в его объяснении есть и черты, полные смысла и меткие. Есть известные мифы, характеры которых приданы человеческому роду, которые приковывают наше внимание как человеческие типы: они как будто выражают наше собственное душевное настроение. Так, Прометей стал произвольным типом возбужденных душ, полных самочувствия и самонаслаждения собственной независимой силой. В этом типе, как в прообразе, видели себя

Гёте и Бэкон. Бэкон увидел в титане мифа изобретательный человеческий дух, который подчиняет природу своим целям, утверждает человеческое господство и возвышает до безграничности человеческую силу, восстанавливая ее против богов¹¹³.

Если в Прометее он увидел прообраз стремящегося к изобретению и им утверждающегося человеческого духа, то в мифе о Нарциссе он нашел тип человеческого себялюбия. Он воспользовался этим мифом, чтобы изобразить его чертами характер себялюбия – и мы должны признаться: насколько Бэкон злоупотребляет чертами поэта, насколько его объяснение чуждо характеру мифа, настолько же оно доказывает, что сам он был тонким знатоком людей. Поэта он не понял, но характер себялюбия угадал с таким знанием людей, что мы повторим его изображение его собственными словами: "Нарцисс, как рассказывают, был воплощением формы и красоты, но вместе с тем был преисполнен безмерной гордостью и невыносимым высокомерием. Самодовольный, он презирал других и жил уединенно в лесу, охотясь с немногими спутниками, для которых он был всем. Страстно преследовала его повсюду нимфа Эхо. Так он однажды пришел в своих одиноких

странствований к чистому источнику и там расположился в жаркий полдень. Едва он увидел в зеркале воды свое отражение, как погрузился в его созерцание, дивился самому себе и, совершенно углубившись в это любованье, никак не мог оторвать взгляд от своего образа. Прикованный на этом месте, он оцепенел и превратился в конце концов в цветок нарцисс, цветущий в начале весны и посвященный подземным богам Плутону, Прозерпине и Эвменидам. – Этот миф, по-видимому, делает наглядными душевное настроение и судьбу тех, кто получил все, что имеет, от одной природы, без собственных усилий, тех любителей природы, которых себялюбие поглощает и как бы утихомиривает. В таком душевном настроении люди редко являются в общественной жизни и не вмешиваются в гражданские дела. Ибо в общественной жизни они иногда должны были бы испытывать невнимание и пренебрежение, которые больно поражают их самолюбие. Поэтому они охотнее живут в уединении, для себя, как бы в тени, лишь с немногими избранными сотоварищами, которые почитают их и дивятся им, поддакивают им во всем, что они скажут, как эхо, и постоянно выказывают словами свою преданность. Если теперь они, как

это и должно непременно случиться, бывают обессилены и истощены этим образом жизни и поглощены самоудивлением, то ими овладевают невероятные бездеятельность и леность, так что они совершенно цепенеют и лишаются всякого огня и всякого жизненного мужества. Весьма хорошо можно сравнить такие души с весенними цветами: в первой молодости они расцветают и привлекают всеобщее внимание, в зрелом же возрасте обманывают тщетные надежды, которые на них возлагались. Как и весенние цветы, эти богато одаренные натуры посвящены подземным богам, ибо они исчезают без следа, не принося миру никакой пользы. Ибо то, что не дает плода, но, как корабль в мире, скользит и погружается на дно, древние обыкновенно посвящали теням и подземным богам"¹¹⁴.

Из этого примера, специально нами приведенного, видно, как бесцеремонно Бэкон обращается с чертами поэта. Его Нарцисс совсем не тот, что Нарцисс Овидия. Главная поэтическая черта Бэкона обращена как раз в противоположную сторону. У Овидия Нарцисс пренебрегает Эхо, которая всюду его преследует, в бэконовском же объяснении Эхо – это единственное общество, которое он может выносить. Из страстной нимфы Бэкон сделал

паразита, а из Нарцисса – общий человеческий тип, метко и мастерски им обрисованный.

3. ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ АНТИЧНОСТЬ БЭКОН И ШЕКСПИР

Бэкон не в состоянии понять масштабно исторические и религиозные основы мифологии. Он принимает мифы за воздушные образы произвольной фантазии, за поэтические учения, которые он объясняет и преобразует по форме своего духа. Но мифология – это основа античности. Как мало Бэкон понимает ее, столь же мало он в состоянии судить и понимать мир, опирающийся на эту основу. Он судит об античности как стоящий вне ее и чуждый ей ум. У него нет чутья к исторической специфике античности, нет того конгениального ее понимания, которое в этом случае больше чем где-нибудь необходимо для глубокого познания. Этот недостаток присущ и всему Просвещению, основанному Бэконом. И немецкое Просвещение страдало этим недостатком, но оно восполнило его Винкельманом и его последователями. Такого восполнения не было на англо-французской стороне, ибо, по-видимому, духу, там господствующему, для этого не доставало достоинства, которое не может быть ни приобретено, ни – еще менее – заменено

эмпирическими познаниями. Это достоинство основывается на сродстве, отличающем немецкий народ от других мыслящих народов нового мира, и, может быть, компенсирует другие его недостатки. Мы говорим здесь о греческой античности, которую Бэкон не умел отличить от римской. Между тем это отличие столь велико, что для них едва ли годится общее имя. Классическая античность в специфическом смысле есть греческая на гомеровской основе. Напротив, Бэкон, как того требовали его национальный дух и его время, рассматривал греческую античность только сквозь призму римской. У него самого в образе мыслей и чувств было нечто сродное с римским духом, который относится к греческому, как проза к поэзии. Греческая мифология являлась римскому уму так же, как и бэконовскому. Римляне объясняли древние поэтические произведения тем аллегорическим образом, который явился у философов после Аристотеля, а именно у стоиков, и сперва был представлен Хрисиппом. Эти позднейшие философы уже стояли на переходе из греческого мира в римский. Как ни противопоставляет себя Бэкон в предисловии к сочинению об античной философии стоикам, и особенно Хрисиппу, он не имеет никакого права

считать их объяснение мифов более неплодотворным и произвольным, чем свое. Весь век, в котором он жил, знал греческую античность только в духе римской. Римской античности симпатизировал английский народный дух в силу своего мирового положения, и ей симпатизировал и сам образ мыслей Бэкона. Сродство между римским и бэконовским духом заключается в преимущественном практическом чутье, которое на все смотрит с точки зрения человеческой пользы и последняя и величайшая цель которого есть приумножение человеческого господства. Эту параллель можно проследить в ряде пунктов. Римляне желали господствовать над народами, Бэкон – над природой. В любом случае средством господства служит изобретение: у римлян – воинское изобретение, у Бэкона – физическое. В одном случае – победоносные войны, в другом – плодоносные эксперименты. Чтобы обосновать свой завоевательский дух, римляне принимают гражданские законы, укрепляющие и регулирующие *внутреннее* юридическое состояние. Бэкон, чтобы поставить свои опыты на твердое основание, ищет естественные законы, устанавливающие внутренние условия, при которых удаются опыты. И в том, и в другом случае опыт предоставляет

руководящую нить, по которой создаются законы: там в политическом смысле, здесь – в естественно-историческом. Практические мировые цели определяют и римский, и бэконовский дух и производят в них некоторое сродство образа мыслей. С точки зрения практической пользы, зависящей от национальных и политических целей, римляне присвоили себе греческий мир богов, сделали его гражданским и изгнали из него фантазию. Вот почему римский ум сам собой склонялся к аллегорическому объяснению мифов, в силу которого наивное творчество становилось делом рефлектирующего рассудка и из свободного творения фантазии превращалось в средство достижения дидактических или других целей. Вообще аллегорическое объяснение поэтических творений вызывает вопросы: чего хочет произведение? Чему оно служит? На эти вопросы оно дает ответы столь же прозаические и чуждые духу поэзии, как и сами вопросы. Аллегория у художника, если он ее употребляет, никогда не составляет цели, а всегда есть средство, никогда не бывает его объектом, а всегда его инструментом, и он употребляет ее лишь там, где не может выразить свой объект иначе, как с ее помощью. В поэзии, как и вообще в искусстве,

она есть вспомогательное построение, которое, во всяком случае, доказывает недостаток или в естественных средствах искусства, или в средствах художника. Таким образом, поэзию лишь тогда можно объяснять аллегорически, когда на нее смотрят так, как она сама смотрит на аллегория: не как на цель, а как на средство для достижения внешних целей. Таково было римское понимание произведений греческой фантазии, и с ним согласовалось также бэконовское понимание.

То же сродство с римским духом, ту же отчужденность от греческого духа мы встречаем и в величайшем современнике Бэкона, фантазия которого обнимала такой же широкий и многообъемлющий горизонт, как и ум Бэкона. Каким образом относительно греческой поэзии могло удасться уму Бэкона то, что было невозможно для могучей фантазии Шекспира? Ибо у Шекспира фантазии греческой античности противостояла однородная и равноправная сила, а, по старой поговорке, подобное должно познаваться всего скорее подобным. Но век, национальный дух, одним словом, все те силы, которые составляют гений человека и которым менее всех других может противостоять сам гениальный человек, воздвигли здесь неодолимую преграду. Она была неодолима для поэта так же,

как и для философа. Шекспир так же мало мог изображать греческие характеры, как Бэкон – объяснять греческую поэзию. Как и Бэкон, Шекспир имел в своем духе нечто римское, не сродное греческому духу. Он сумел усвоить для себя Кориолана и Брута, Цезаря и Антония: он верно изображал римских героев Плутарха, но не греческих – Гомера. Последних он мог только пародировать, но в его пародии не было меткости – как и в бэконовских рассуждениях об античной мудрости. Только ослепленные критики могли убедить себя, будто герои Илиады превзойдены в карикатурах Троила и Крессиды. Эта пародия не могла быть меткой, потому что она заранее была невозможна поэтически. Уже попытка пародировать Гомера доказывает, что пытающемуся делать это чужд Гомер. Ибо нельзя пародировать простое и наивное, нашедшее в Гомере свое вечное и неподражаемое выражение. Это все равно, что делать карикатуры на статуи Фидия! Там, где творящая фантазия не перестает быть простой и наивной, где она не обезображивается жеманством или неестественностью, находится заповедная страна поэзии, в которой нет места пародисту. Напротив, можно представить себе пародию там, где чувствуется недостаток простоты и

естественности; здесь пародия может вызываться даже поэтической потребностью. Так, Еврипида, который довольно часто был не так прост и наивен, можно было пародировать, и Аристотель показал, как метко можно это сделать. Даже Эсхил, который не всегда был так прост, как велик, не мог вполне уйти от пародирующей критики. Но Гомер безопасен! Пародировать его – значит не знать его, стоять так далеко от круга его действий, что уже невозможно чувствовать простоту и очарование гомеровской поэзии. Здесь и стояли Шекспир и Бэкон. Фантазия Гомера и все, что созерцается и ощущается этой фантазией, были им чужды, то есть им была чужда – не более и не менее – греческо-классическая античность. Нельзя понять Аристотеля, не зная Платона, и я утверждаю, что нельзя родственным духом созерцать платоновский мир идей, если наперед не ощущаешь родственным духом гомеровский мир богов. Я говорю о форме платоновского духа, а не о его логических материях; гомеровская вера (взятая догматически), конечно, не была верой Платона – точно так же, как и Фидия. Но эти догматические и логические различия гораздо менее значительны, чем формальное и эстетическое сродство. Концепции Платона – гомеровского происхождения.

Этот недостаток исторического мировоззрения присущ Бэкону и Шекспиру вместе со столь многими достоинствами, свойственными тому и другому. К параллели между тем и другим, которую Гервинус провел в заключении своего "Шекспира" со свойственным ему искусством комбинации, принадлежит и их одинаковое отношение к античности, их сродство с римским духом и отчужденность от греческого¹¹⁵. Оба имели в высочайшей степени развитое чутье для познания людей, которое и предполагает, и вызывает интерес к практической жизни людей и к исторической действительности. Этому интересу соответствовало поприще, на котором действовали римские характеры. Здесь Бэкон и Шекспир смыкаются в интересе к этим объектам и в попытке изобразить их и подражать им: это согласие более показывает их сродство, чем всякий другой аргумент. Но при всем при этом нет даже тени их взаимного соприкосновения. Бэкон не упоминает о Шекспире, даже говоря о драматической поэзии; он касается ее лишь одним общим и поверхностным замечанием, которое относится не столько к ней самой, сколько к театру и его пользе; а что до его собственного века, то Бэкон говорит о нравственном достоинстве театра с

большим пренебрежением. Схожесть Бэкона с Шекспиром нужно искать не в его эстетических понятиях, а в понятиях нравственных и психологических. Его эстетические понятия слишком связаны с вещественным интересом и с утилитаристской точкой зрения, так что не могут постичь искусство в его самостоятельном значении. Между тем это не мешает Бэкону судить людей и понимать их характеры так же, как это делал Шекспир, и представлять себе материал драматического искусства, человеческую жизнь подобно тому, как представлял ее великий художник, умевший оформить этот материал лучше, чем кто бы то ни было. Разве не составляют неисчерпаемой темы шекспировской поэзии история и естественный ход человеческих страстей? Разве не в разработке этой темы Шекспир есть величайший и единственный из всех поэтов? А именно эту тему Бэкон считает главнейшей для моральной философии. Он осуждает Аристотеля за то, что тот трактует об аффектах не в этике, а в риторике, что он имеет в виду не их естественную историю, а их искусственное возбуждение. Бэкон обращает внимание философии на естественную историю человеческих аффектов. Он не относит их познание к области науки. "Сказать по правде, –

говорит Бэкон, – лучшие учителя этой науки – поэты и историки, которые представляют, следуя природе и жизни, как должны возбуждаться и воспламеняться страсти, как они должны смягчаться и укрощаться, обуздываться и покоряться в своих взрывах, как страсти, насильственно подавленные и задержанные, изменяют себе, какие действия они производят, каким переменам подлежат, какие узлы завязывают, как они борются между собой и противодействуют одна другой"¹¹⁶. Такого живого изображения Бэкон желает от морали. Он требует, таким образом, ни больше ни меньше, как естественной истории аффектов – именно того, что сделал Шекспир. Какой поэт смог бы сделать это лучше него? Кто более "жизненно", как выражается Бэкон, изобразил бы человека и его страсти? "Поэты и историки, – думает Бэкон, – дают нам изображения характеров; этика должна брать не сами эти образы, а их очерки: простые черты, определяющие человеческие характеры". Как физика должна расчленять тела, чтобы открыть их скрытые свойства и части, так и этика должна проникать в человеческий душевный строй, чтобы познать его потаенные устройства и задатки. И не одни только внутренние задатки, но и внешние условия,

которые вычеканивают человеческие характеры, должны, по мнению Бэкона, стать занятием этики – все те особенности, которые сообщаются душе полом, возрастом жизни, отечеством, свойствами тела, образованием, положением в обществе и т. д.¹¹⁷. Одним словом, он хочет, чтобы человек рассматривался в его индивидуальности: как продукт природы и истории, вполне определяемый естественными и историческими влияниями, внутренними задатками и внешними условиями. Именно так понимал человека и его судьбу Шекспир: он рассматривал характер как продукт данной природы и данной исторической ситуации, а судьбу – как продукт этого характера. То, насколько велик был интерес Бэкона к таким изображениям характеров, обнаруживается тем, что он сам пытался их создавать. Он меткими чертами обрисовал характер Юлия Цезаря, сделал беглый очерк характера Августа¹¹⁸. И того, и другого он понял в том же духе, что и Шекспир. В Цезаре он увидел соединение всего того, что римский гений мог представить в плане величия и благородства, образования и привлекательности; он понял его характер как самый опасный, какой только мог иметь римский мир. И – что составляет испытание для анализа характера – Бэкон объяснил характер Цезаря так,

что вместе с этим объяснил и его судьбу. Он, подобно Шекспиру, увидел, что у Цезаря была склонность к монархическому самолюбию, которая подавляла все другие его великие склонности и свойства уклонения от них, в силу чего он стал опасен республике и слеп к своим врагам. "Он хотел быть, – говорит Бэкон, – не величайшим между великими, а господином между повинующимися". Его собственное величие так его ослепляло, что он уже не осознавал опасности. Это тот же Цезарь, которого Шекспир заставляет говорить: "Я опаснее, чем опасность, мы два льва, рожденные в один день, но я старше и страшнее!" И наконец, если Бэкон видит судьбу Цезаря в том, что он простил своим врагам, чтобы этим великодушием импонировать толпе, то он опять показывает нам ослепленного человека, который подчеркивает свое величие во вред своей безопасности.

Весьма характерно, что из всех человеческих страстей Бэкон больше всего ценил честолюбие и властолюбие и менее всего – любовь. Она была чужда ему, как и лирическая поэзия. Однако в одном случае он все же признал ее трагическое значение. Именно из этого случая Шекспир и создал трагедию. "Великие души и великие предприятия, – полагал Бэкон, – не согласуются с

этой мелкой страстью, которая является в человеческой жизни то как сирена, то как фурия. Однако Марк Антоний составляет здесь исключение"¹¹⁹. И действительно, о Клеопатре так, как ее понял Шекспир, вполне можно сказать, что в отношении к Антонию была она одновременно и сиреной, и фурией.

Глава восьмая

БЭКОНОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК "ВЕЛИКОЕ ВОССТАНОВЛЕНИЕ НАУК". "ОРГАНОН" И "ЭНЦИКЛОПЕДИЯ"

После того как мы уяснили себе позицию, которую Бэкон противопоставляет прежней философии и на которой он основывает свою философию, опишем теперь с этой же позиции научный горизонт бэконовского духа. Его философия есть совершенно новое здание, воздвигнутое на других основах и для другой цели, чем все прежние философские системы. Оно имеет с ними так мало общего, что не опирается даже на их развалины. Бэкон просто не трогает старые здания философии, подчеркивая, что они непрочны и мало удобны для того, чтобы в них жило человечество. Он хочет возвести свое новое здание на еще незастроенной почве и с помощью орудий, которые еще никогда не использовались. Инструмент, которым он строит, есть "Новый Органон"; план, по которому он строит, изложен в книге "О достоинстве и усовершенствовании наук" – новая карта духовного мира (*globus intellectualis*); само здание Бэкон называет

"*Instauratio magna*" – "Великим восстановлением". Это не реставрированное, а совершенно новое здание. Мы уже знаем план и орудие; теперь нам остается познакомиться с устройством в деталях. Гармонический план целого здания определяется духом, который нацелен на новые открытия и изобретения и не может обитать ни в каком ином здании философии, кроме науки, основанной на мировом опыте, не может употреблять никакого другого мирового опыта, кроме экспериментального, имеющего своим предметом только природу. Вот четыре главных раздела, из которых складывается бэконовское "Великое восстановление": план, органон, естественная и экспериментальная история (*historia naturalis et experimentalis*), объекты которой суть явления мира (*phaenomena universi*), и основанная на них наука. Последние два раздела мы можем назвать в нашем сравнении как бы этажами общего пирамидального здания философии. Мирописание есть нижний этаж, наука – верхний. Эти этажи Бэкон соединяет лестницей ума, ведущей от опыта к науке (*scala intellectus sive filum labyrinthi*), и некоторыми предпосылками науки, почерпнутыми не из идолов, а из здравого опыта, предварительными теориями (*prodromi sive anticipationes philosophiae*

secundae), к которым побуждает исследователя опыт, имеющий только временную силу и, следовательно, открытый для научных исправлений. Эти предпосылки отличаются от других, достойных обсуждения, тем, что они имеют не окончательное, а лишь временное значение. Итак, вот разделение *instaurationis magna* (великого восстановления):

1. De dignitate et augmentis scientiarum.
2. *Novum Organon*.
3. *Historia naturalis et experimentalis*.
4. *Scala intellectus*.
5. *Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae*.
6. *Scientia activa*.

Из всех этих частей завершена только первая, образующая план целого; другие остались в виде отрывков, очерков, набросков. Даже в "*Новом Органоне*" исполнена только первая часть; вторая должна была содержать вспомогательные средства ума, но Бэкон специфицировал из них только одно, которое мы уже знаем, другие были только обещаны. Самое подробное сочинение, касающееся третьей части, состоит из десяти центурий экспериментальной натурфилософии.

Весьма неразумно ставить Бэкону в упрек это фрагментарное состояние его философии. Это

значило бы упрекать его в том, что он не прожил еще нескольких столетий. Некоторые части, конечно, могли бы быть полнее, если бы Бэкон имел для этого больше времени. Но целое должно было остаться незавершенным по задатку, в нем присущему, и по собственному плану Бэкона. Он хотел создать не систему, а начало. И это обильное следствиями начало он создал так, что в этом смысле он справился со своей задачей, даже если бы и не написал большей доли того, что он действительно написал. Вся суть его дела заключалась в новом плане и в "*Новом Органоне*", а чтобы умножить это дело, не нужен "лес лесов". Бэкон вполне сознавал, что время идет вперед и поглощает любые системы философов, насколько бы они ни выглядели твердо обоснованными и герметически замкнутыми. Поэтому с самого начала у него было намерение определить философию, которая бы не работала на потребу дня, а шла вперед вместе со временем. Он искал временную истину. Может быть, из всех философов Бэкон был единственным, который хотел не противиться течению времени, а создать творение столь легкое, что оно могло бы поддерживаться этим течением. Такое творение не могло быть системой, законченным целым, тяжелым зданием;

оно должно было оставаться фрагментом, попыткой, почти одним планом и орудием: фрагмент должен был умножаться, попытка – продолжаться, план – выполняться, орудие – употребляться и улучшаться. Фрагментарный вид его философии оказывается последовательным и внутренне обусловленным, как скоро мы строго станем на бэконовскую точку зрения. Где порицатели этой философии указывают на пробелы, в ней встречающиеся, там веет благодетельный сквозной ветер, для которого Бэкон нарочно оставил место. В его концепциях есть некоторые противоречия, хотя их и не так много, как их замечают наши критиканы; есть некоторые фактические неточности и множество физических заблуждений, которые Бэкон разделял со своим веком; но все эти противоречия, неточности и заблуждения можно отбросить, ни на йоту не умаляя достоинства и силы бэконовской философии. Эта сила доказана историей. Неполнота творения Бэкона была ему известна и входила в его намерения. В заключение своего плана, который мы вполне можем назвать "Новой энциклопедией наук", он говорит: "Меня можно упрекнуть, что мои слова требуют столетий, – так, как Фемистокл сказал однажды посланцу провинции, когда тот

потребовал слишком многого: позади твоих слов должно стоять государство. Отвечаю: могут понадобиться целое столетие для доказательства и несколько столетий для завершения".

По своей природе бэконовская философия не могла принять никакой другой формы, кроме формы очерка, никакого другого изложения, кроме энциклопедического и афористического. Все части его великого обновительного творения остались очерками; две самые замечательные, которые он наиболее выполнил и всего основательнее обработал, суть его план и его "Органон"; первый состоит из энциклопедического обзора человеческих знаний, второй – из афоризмов. Вообще Бэкон чувствовал потребность не столько в подробном, сколько в многообъемлющем изложении. Его большие сочинения, например книги "О достоинстве и усовершенствовании наук" и "Новый Органон", были планами не столько выполненными, сколько объявленными. Две книги своей "Энциклопедии", появившиеся сперва на английском языке, Бэкон превратил потом в девять книг "О достоинстве..." ("De dignitate et augmentis scientiarum"). Свои "Мысли и мнения" ("Cogitata et visa") он превратил в "Novum Organon". Но Бэкон не только не думал

выполнять или расширять свои планы, а, напротив, хлопотал об их сокращении. Таким образом, его "Descriptio globi intellectualis" ("Описание мира разума") есть энциклопедия в уменьшенном размере, его "Impetus philosophici" – уменьшенное изложение "Instauratio magna", а совершенно сжатое и самое краткое изложение "Нового Органона" содержится в его "Delineatio et argumentum".

Без сомнения, "Новый Органон" – это наиболее зрелый и самый своеобразный плод бэконовского ума. Если то сочинение, которое Бэкон назвал "величайшим порождением времени", было действительно первым очерком "Органона", то прошло более двадцати лет, прежде чем явилась программа "Органона" в "Cogitata et visa", и только спустя восемь лет после этого последовал сам "Органон". Нет сомнений, что Бэкон двадцать лет работал над этим творением и что он переделывал его двенадцать раз. Бэконовский "Органон" создавался так же медленно, как и локковский "Опыт о человеческом разуме", столь же осмотрительно, как и кантовская "Критика чистого разума". Не одно только содержание, но и форма, в которой написана эта книга, требовали, по замыслу Бэкона, долгой и

основательной проработки. Мы сказали уже, что этой формой стали афоризмы. И сам Бэкон в своей "Энциклопедии", рассуждая по случаю риторики об искусстве научного изложения, писал, что изложение в афоризмах, если оно не хочет быть совершенно поверхностным, должно черпаться из глубины и сущности наук и предполагать сокровища основательнейших сведений. Когда Бэкон писал это, он, без сомнения, имел в виду свой "Органон", хотя он и не цитирует его здесь прямо, как в других местах.

Все сочинения о Бэконе упускают из виду один пункт, весьма важный для суждения об этом философе, а именно критическое сравнение его "Энциклопедии" и его "Органона". Исследование такого рода много бы способствовало разрешению или объяснению противоречий, которые так охотно приписывают Бэкону. Вообще говоря, высказывания любого философа не следует отрывать от контекста и трактовать по произволу, о них следует судить по тому месту, где они находятся. Что же касается бэконовской "Энциклопедии" и "Нового Органона", то тут различны и времена, и тенденции, и формы сочинений. Первый очерк "Энциклопедии" явился за много лет до первого очерка "Органона" и пятнадцатью годами раньше самого

"Органона". Расширенная "Энциклопедия" явилась два года спустя после "Органона". По замыслу Бэкона, обе работы идут рядом, одна возле другой, и находятся во взаимной связи; "Органон" в некоторых позициях опирается на "Энциклопедию", а "Энциклопедия" ссылается на "Органон" как на новую, требуемую ею логику. Мы должны здесь строго отличать время зачатия от времени развития. Без сомнения, зачатие "Органона" произошло, по замыслу Бэкона, раньше, чем зачатие "Энциклопедии"; напротив, развитие его шло медленнее, основательнее и потому завершилось гораздо позднее, чем первый очерк "Энциклопедии". В том виде, в котором мы имеем "Органон", он представляет собой чистейшее и отчетливейшее выражение бэконовской философии. Инструмент, которым уже давно обладал Бэкон и который он, конечно, стал искать прежде всего, является в этой форме наиболее наточенным и изоциренным. Поэтому вся разрушительная часть (*pars destruens*) бэконовской философии обнаруживается всего яснее в "Органоне", причем более открыто, чем в "Энциклопедии". Можно заметить, что вторая редакция "Энциклопедии", девять книг "De augmentis", в некоторых отношениях, например в оценке математики, содержит более

отрицательные суждения, чем первый очерк на английском языке. Сочинение "De augmentis" ближе к "Органону". Отсюда можно заключить, что во время первого энциклопедического очерка бэконовский "Органон" был развит далеко не полно; поэтому всю бэконовскую философию следует оценивать с точки зрения "Органона", зачатие которого ей предшествует, выполнение которого над нею господствует и указаниям которого она следует. Вот что послужило основанием нашему изложению.

Если мы будем тщательно сравнивать "Энциклопедию" с "Органоном", то в обоих произведениях найдем один и тот же бэконовский дух, однако относящийся к различным временам и занятый различными задачами. "Энциклопедия" имеет целью построение; методология должна устранить то, что ей препятствует. В первом случае нужно как бы наполнить "магазин человеческого духа", во втором – устроить для него "помост". Первая задача – содержательная, вторая – формальная. Критики нашли в бэконовской философии множество противоречий и антиномий: в одном месте Бэкон утверждает то, что в другом отрицает. В числе этих антиномий, конечно, много таких, тезисы которых находятся в

энциклопедических сочинениях, а антитезисы – в "Новом Органоне". Из сравнительной критики легко объясняются эти противоречия, которые в гибком и подвижном уме Бэкона не имеют той резкости, в которой являются другим. Он часто только щадит то, что по видимости утверждает. Он не всегда хочет уничтожить то, что отрицает. Вообще бэконовские выражения никогда не бывают столь резкими и безусловными, чтобы не допускать какого-либо отступления, все равно в положительном или в отрицательном смысле. Я не могу здесь входить в детальное сравнение обоих главных сочинений. Но коротко отмечу самые важные различия. В целом "Новый Органон" выражает отрицательную сторону бэконовской философии яснее и решительнее, чем сочинение "De augmentis". Все эти отрицания сводятся к одному, поскольку все они проистекают из физической точки зрения, составляющей центр бэконовской философии и стремящейся к гегемонии над царством науки. С этой точки зрения, бэконовская философия восстает, насколько возможно резко, против Аристотеля, схоластики, метафизики и теологии. В "Новом Органоне" физическая точка зрения заявляет свое господство всего исключительнее, выступает более резко, чем в книгах "Об

усовершенствовании наук", где она довольствуется лишь одной областью. Вот почему здесь антиаристотелевское и антисхоластическое направления более всего отступают назад, равно как и противостояние религии и теологии. В сочинении "De augmentis" встречается много суждений об Аристотеле, признающих его выводы; в "Новом Органоне" едва ли есть хотя бы одно такое суждение. Здесь неоднократно и всегда весьма настоятельно утверждается, что физика – это основа всех наук. В "Энциклопедии", напротив, физика признает главенство метафизики и утверждает себя на основе науки – на так называемой первой философии, о которой, как и о метафизике, "Новой Органон" почти молчит. Противоположности между религией и философией довольно явно проявляются во многих местах "Органона", между тем как в сочинении "De augmentis" наука весьма смиренно подчиняется религии. Здесь, в сфере самой философии, есть так называемая естественная теология, признающая за собой известную научную доблесть, тогда как "Органон" упрекает платоновскую философию в том, что она исказила науку естественной теологией! Если бы возникла система бэконизма в строгом смысле, то

эти противоречия и антиномии имели бы гораздо больший вес, но Бэкон не составляет и не стремится составить систему, а лишь хочет быть начальной точкой нового и широко основанного образования – инструментом, указателем. Эти противоречащие друг другу положения легко объясняются генетическим развитием Бэкона, которое было постепенным. Развитие Бэкона было не таким, к какому мы привыкли, глядя на наших философов. Его точка зрения постепенно становилась не положительной, а отрицательной, и достигла своей вершины в "Органоне". На этой вершине Бэкон мог сказать: "Я одинок", между тем как в своих энциклопедических сочинениях он гораздо осторожнее удалялся от аристотелевско-схоластических преданий. Но желание от них оторваться ясно видно и тут. То, что эта осторожность могла быть уступкой теологически настроенному королю, которому Бэкон посвящал свое сочинение, – я не стану оспаривать, ибо Бэкон мог делать подобные уступки. Но все-таки это побочные и весьма второстепенные объяснения, которые нельзя считать достаточными уже потому, что при том же самом короле появился и "Новый Органон". В особенности французским противникам Бэкона очень хотелось выставить его и в философии как

царедворца, который в угоду королевским взглядам скрывает свои собственные. Но, несмотря на некоторые противоречия, он изложил свои новые идеи так ясно и прямо, что ни один мыслящий человек не может сомневаться в том, что хотел сказать Бэкон.

Допустив различия между двумя главными произведениями Бэкона, мы должны помнить, что над тем и другим возвышается еще "Instauratio magna" как более высокая и общая точка зрения. Противоречия, где они есть, никогда не бывают такими резкими, чтобы их невозможно было объяснить, и столь значительными, чтобы затемнить основную мысль Бэкона. Различия не так велики, чтобы раздвоить дух его философии. Обновить науку – вот общая задача и его "Энциклопедии", и его "Органона". С этой точки зрения Бэкон в одном очерчивает новый метод научного исследования, а в другом пересматривает и очищает научный материал. Он распределяет отделы, ставит их во взаимную связь и общение и указывает в человеческом знании те области, которые еще лежат под парами и теперь должны быть обработаны. Как Колумб своими открытиями изменил карту Земли, так и Бэкон изменяет карту науки, одновременно и разделяя ее на области, и

увеличивая их число. Он находит для науки новый порядок и новые задачи; он одновременно и их географ, и их открыватель. В том и другом обновлении обнаруживаются основные черты его духа: стремление к целому и к новым открытиям, составляющее собственный импульс его философии. Стремление к целому – это поиск науки, объемлющей и изображающей мир; с этой целью Бэкон описывает полное разделение человеческого знания, энциклопедический его план. Стремление к новым открытиям – он повсюду указывает на еще нерешенные задачи науки; то же стремление, которое позволило Колумбу заметить недостаток одной части света и потому повлекло его за океан, объемлет дух Бэкона и заставляет его искать и находить столь многие части *globus intellectualis*. Таким образом, его энциклопедический план становится вместе с тем книгой желаемой науки.

Для нас совершенно ясно, почему этот стремящийся и алчущий знания ум сперва поставил перед собой формальную задачу, а первой разрешил содержательную. Бэкон видел прежде всего содержательное состояние наук, в котором находил много недостатков. Самым большим из них было отсутствие связности, полноты, правильного устройства. Ему было

ясно, что наука должна быть изображением реального мира, однако найденное им изображение в существовавшей тогда науке оказалось весьма фрагментарным, далеко не полным. Фрагменты нужно было соединить, пробелы заполнить и таким образом усовершенствовать изображение мира. Требовалось разрешить сперва эту задачу. Бэкон предпринял такую попытку в своем сочинении "Об усовершенствовании наук". Правда, для этого он нуждался в новом методе, в новом научном пути, который не мог быть чем-то иным, нежели сообразный с природой опыт. Но этот путь Бэкон должен был сперва испробовать практически, прежде чем описать его и указать другим. Отсюда становится понятным, почему Бэкон употребил свой метод раньше, чем изложил его, что метод был скорее его инструментом, чем его предметом, что этот инструмент лишь тогда выяснился со всей точностью, когда Бэкон сделал его предметом особого изложения, и это произошло в "Новом Органоне".

"Видеть недостаток" значило для Бэкона то же, что "искать". Чтобы найти, нужно искать правильно. В своей "Энциклопедии" Бэкон искал то, чего он не находил в *status quo* наук. В "Новом Органоне" он описал правильный поиск. Прежде

всего он нашел недостаток связи отдельных наук; поэтому прежде всего он искал науку как целое, как непрерывное соединение всех ее частей, из которых ни одна не должна была существовать отдельно и оторвано от прочих. Бэкон хотел пробудить жизнь в науке. Поэтому он прежде всего должен был сотворить способное к жизни тело, то есть организм, у которого не было бы ни одной недостающей части и все части которого были бы правильно связаны. Бесплодие предшествовавшей науки, столь тяжело переживавшееся Бэконом, по большей части обуславливалось раздробленностью наук, их отгороженностью друг от друга, отсутствием коммуникации и обмена. Насколько бесплодна разделенность, настолько плодотворно должно быть соединение. Уже изложение науки в общем обзоре способствует научной культуре и облегчает ее сообщение. Полное подразделение показывает, чего еще недостает науке до целого, что еще ей неизвестно, и таким образом побуждает научный дух на новые подвиги. Наконец, посредством энциклопедического упорядочения отдельные науки вступают во взаимодействие, могут теперь взаимно сравниваться, исправлять и оплодотворять одна другую. Относительно этого предмета Бэкон дает

весьма существенное замечание в начале четвертой книги "De augmentis": "Это может служить канонem. Все научные подразделения имеют целью обозначить и отличить науки, а не разделить их и разорвать между ними связь, так, чтобы постоянно можно было избегать нарушения непрерывности в науках. Ибо противоположное этому сделало отдельные науки бесплодными, пустыми, блуждающими, так как они уже не были питаемы, поддерживаемы и очищаемы общим источником и общим огнем"¹²⁰.

Бэкон хотел бы представить науки в системе, образующей единое целое. Его "Энциклопедия" есть попытка создания такой системы. Но на эту попытку нужно смотреть глазами не систематика, а энциклопедиста. Систематики справедливо найдут, что бэконовские подразделения не очень точны и определены, а его соединения часто очень слабы и произвольны. Новым является сам принцип подразделения, правила же его исполнения суть обыкновенные логические правила. Отличие систематика от энциклопедиста состоит в том, что одному довольно только сопоставления научного материала, который другому хотелось бы связать, то есть внутренне соединить. Энциклопедист ищет прежде всего

полноты предмета и поэтому избирает для своего сочинения такую форму, которая более всего благоприятствует полноте, всего надежнее ее гарантирует. Если эта форма не является или не может быть систематической, то он выбирает агрегативный подход; а из всех агрегативных форм всего надежнее, с точки зрения полноты, алфавитная. Алфавитная энциклопедия есть словарь. Если энциклопедия не может или не хочет быть действительной системой, то она должна стать словарем. Бэконовская энциклопедия не была, строго говоря, системой, она была только логической агрегацией; она, как и бэконовская философия вообще, не имела ни стремления, ни задатков стать системой. Вот почему в своем развитии она стала словарем и переменила логическую форму на алфавитную. После бейлева "Исторического и критического словаря" это развитие дало нам французскую "Энциклопедию", философский словарь Дидро и Д'Аламбера, которые в предисловии к своему творению сами ссылаются на Бэкона, а именно на его сочинение "Об усовершенствовании наук"¹²¹. Французская энциклопедия, этот магазин просвещения, относит себя к Бэкону не только как к основателю реалистической философии вообще, но и как к первому

энциклопедисту этого направления. Однако различие между Бэконом и французскими энциклопедистами заключается не только в логической и, соответственно, алфавитной формах их сочинений, но и в связанном с этими формами различном их отношении к науке. Дидро и Д'Аламбер пожалели то, что Бэкон посеял. Бэкон обновил философию, те собрали ее плоды; Бэкон имел дело преимущественно с задачами, французские энциклопедисты – с результатами: они формулировали акты философии, Бэкон открыл ее задачи.

Глава девятая

БЭКОНОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ЭНЦИКЛОПЕДИЯ НАУК

Принцип, по которому Бэкон разделяет духовный мир, *globus intellectualis*, – психологический. Он различает научные классы, как Платон – политические, по душевным силам человека. Сколько сил могут отражать и изображать в нас действительный мир, сколько различных изображений мира возможно для человеческого духа, на столько частей распадается совокупный духовный образ мироздания. Наши представительные силы суть память (как сохраняющее восприятие), фантазия и ум. Следовательно, существует одно изображение мира, соответствующее памяти, или опыту, другое – сообразное фантазии, третье – умственное; чисто эмпирическое изображение есть всемирная история, воображаемое – поэзия, рациональное – наука в собственном смысле. О поэзии мы уже говорили: она в сравнении с историей есть "фикция", в сравнении с наукой – "мечта". Итак, в качестве главных частей миропознающего духа нам остаются история и

наука, относящиеся одна к другой, как память к разуму. Человеческая душа восходит от чувственного восприятия к разумному мышлению, и тому же порядку следуют бэконовский метод и его "Энциклопедия".

ИСТОРИЯ (ЛИТЕРАТУРНАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ)

История представляет собой изображение мировых событий, собранное опытом и сохраняемое в памяти. Так как мир включает в себя царства природы и общества, то всемирная история распадается на естественную историю и историю общества. Творения природы или свободны, если их производят только силы природы, или несвободны, искусственны, если они зависят от человеческой индустрии. Свободные творения могут быть или нормальными (*generationes*), или отклоняющимися от нормы (*praetergenerationes*). Искусственные природные творения суть механические. Поэтому естественная история разделяется на нормальную (*historia generationum*), отклоняющуюся от нормы (*historia praetergenerationum*) и механическую (*historia mechanica*). Последняя была бы историей технологии; Бэкон не находит ее среди наук и потому требует ее создания, равно как и написания истории естественных отклонений. Ряд правильных образований природы Бэкон располагает (по образцу древних мыслителей) в

порядке от самых высших областей до низших, подлунных. Он начинает с небесных тел, от них переходит к метеоритам, к таким атмосферным явлениям, как ветры, дождь, гроза, тепло и холод и т. д.; отсюда он спускается еще ниже к земле и морю, к элементам, или всеобщим субстанциям, и, наконец, к специальным телам.

Описание этих объектов может быть или только повествовательным, или методическим. На последнее Бэкон обращает внимание уже здесь и рекомендует индуктивное описание природы как путь, которым в философию привносится естественно-исторический материал. "Повествовательное описание нужно ценить ниже индукции, которая подставляет философии первую грудь". Это положение достаточно доказывает наше утверждение, что понимание и желание нового метода созрели в уме Бэкона раньше, чем его энциклопедические замыслы. Но именно такой научной или доступной для наук истории природы Бэкон и не находит среди наук и старается восполнить этот пробел целым рядом сочинений¹²².

Человеческое общество разделяется на государство и церковь, поэтому история человечества складывается из истории церкви (*historia ecclesiastica*) и собственно гражданской

истории (*historia civilis*). Между первой и последней Бэкон замечает разрыв, что, как всегда, означает для него задачу. Нет еще истории литературы и искусства. Для решения этой задачи Бэкон не дает примера, но указывает в немногих чертах предписание, действительную ценность которого мы можем понять только теперь, так как лишь недавно стали его исполнять. Его предписание и теперь столь же пригодно, как ранее. Оно показывает, как основательно Бэкон умел формулировать задачи, предлагая их будущему, в каком новом, здоровом, далеко прозревающим духе он их мыслил. Уже один постулат истории литературы и искусств приводит в изумление, исходя из потребностей только что пробудившейся философии и входя в число новаторских планов Бэкона; но еще более – точное предписание, по которому он желает исполнения своего плана. Что такое литература, как не изображение мировых состояний человеческого духа? Тогда что такое история литературы, как не изображение изображения мира? И вот почему этот постулат, исходя из уст Бэкона, приводит нас в изумление. Его реалистический ум так исключительно был устремлен к изображению мира, что мы удивляемся, как он мог почувствовать недостаток

в изображении этого изображения и пожелать его. Это объясняется только исходя из великого реалистического понимания, с которым Бэкон смотрел на человеческие вещи: он оценивал литературу ее реальной ценой; он заметил ее реальную связь с человеческой жизнью, взятой в целом, и хотел, чтобы она (литература) была изложена с этой всемирно-исторической и политической точки зрения. Литература и искусство в его глазах были самым жизненным членом в организме человеческого общества; здесь образ мира отражается в оке человеческого духа. Вот почему Бэкон говорит: "Если истории мира недостает этой части, то она походит на статую Полифема с вырванным глазом". Литература есть всегда зеркало своего времени. В этом смысле она есть часть всеобщей истории. Но еще нет всеобщей истории литературы: в этом смысле Бэкон делает из нее желаемое для науки. Отдельные научные области, например математика, философия, риторика и т. д., имеют некоторые очерки своей истории, но нет нити, которая бы связывала эти оторванные друг от друга и разбросанные очерки в одно целое, нет совокупного исторического образа человеческой науки и искусства. Мало того, что каждая наука знает своих предшественников. Есть связь во всех

литературных произведениях данного времени; есть прагматическая связь в последовательном ряду этих времен. "Науки, – весьма метко замечает Бэкон, – живут и странствуют, как народы". История литературы должна изображать времена, обращать внимание на эпохи, следить за ходом их развития от момента их первого возникновения до процветания и затем упадка, а отсюда опять возвращаться к новым началам: изучать, как они зарождались, разрастались, потом постепенно разрушались и разлагались, наконец, снова оживлялись. В этом ходе судьбы литературы теснейшим образом связаны с судьбами народов. Есть причинная связь, взаимодействие между литературой и политической жизнью. На этот многозначительный пункт Бэкон очень настойчиво обращает внимание историка. Литература должна представляться через ее национальный характер, через влияние определенной народной жизни, отражение которой она составляет. Ее произведения всегда обусловлены климатическими особенностями стран, природными особенностями и особенностями наций, их благоприятными и неблагоприятными судьбами, влиянием нравов, религией, политическим положением и законов.

Поэтому предметом историко-литературного изложения является общее состояние литературы в связи с политическими и религиозными состояниями. Другими словами, Бэкон понимает литературу как часть совокупного человеческого образования; он хочет, чтобы история литературы и искусства разрабатывалась в смысле истории культуры¹²³. В каком духе, в какой форме должна быть написана эта история? Бэкон считает: "Историки не должны тратить свое время, подобно критикам и критиканам, на похвалу и осуждение, а должны излагать объекты как они есть и поменьше примешивать своих собственных суждений. Эти объекты они не должны заимствовать из изложений и суждений других, а должны черпать из самих источников, но не так, чтобы просто делать извлечения из излагаемых сочинений и воспроизводить только плоды своего чтения, а так, чтобы проникать в главное их содержание, живо понимать их особенности в стиле и методе и, таким образом излагая творения литературного гения времени, как бы пробуждать этот гений из мертвых"¹²⁴. Точно так же и перед политической историей Бэкон ставит новые задачи и дает предписания в плодотворном духе своей философии. История, как и всякая наука, основывается на опыте, а ближайший предмет

опыта – это частности, ближайшая его область – собственное воззрение. Поэтому Бэкон весьма основательно приписывает большую ценность частной истории, мемуарам и биографиям сравнительно со всеобщей историей, которая в большинстве случаев лишена руководящей нити опыта, восприимлемости содержания и в той же степени страдает недостатками живости и правдивости изображения. В отношении ко всеобщей истории Бэкон весьма правильно замечает: "При точном взвешивании обнаруживается такая строгость законов правильного написания истории, что это написание при столь огромном объеме содержания не может быть хорошо выполнено, и потому важность и цена истории скорее умаляются, чем увеличиваются от массы и объема предметов. Если везде нужно собирать разнообразнейшие предметы, то по необходимости нарушается точная и строгая связь изложения; старание, простирающееся на столь многие вещи, ослабляется в исполнении частных, когда принимаются на веру всякого рода предания и слухи и история пишется по ложным известиям или на другом ненадежном материале. Иногда, чтобы не растягивать сочинение бесконечно, бывает даже необходимо

нарочно упустить многое, достойное упоминания, и при этом впасть в эпитомарный способ изложения (то есть делать извлечения вместо эпического повествования). К этому присоединяется еще одна, не меньшая опасность, прямо подрывающая ценность всеобщей истории, а именно: как, с одной стороны, эта история сохраняет многие рассказы, которые без того погибли бы, так, с другой стороны, она уничтожает плодотворные рассказы, которые без того сохранились бы, уничтожает лишь ради более краткого изложения, столь любимого толпою"¹²⁵. Напротив, жизнеописания выдающихся мужей, специальные истории, например похода Кира, Пелопоннесской войны, заговора Катилины и т. п., позволяют добиться живого, верного художественного изложения, так как их предметы вполне определены и законченны. Настоящие историки, знатоки истории согласятся с Бэконом. Истинное художественное чувство истории находит себе для изложения такие предметы, с которыми вполне может совладать и которые может ясно обрисовать во всех частях. Только из основательных специальных историй может произойти всеобщая история: точно так же, как, по Бэкону, философия происходит из опыта, а

метафизика – из физики. Большие историки начинают обыкновенно с задач специальной истории, которые они всего охотнее берут из области своего живейшего воззрения. На таких вполне определенных и легко обозримых предметах талант историографа может одновременно и доказать себя, и усилить. С историком здесь происходит то же самое, что и с художником. Чем более неопределен и общ предмет, избираемый художником, тем менее живо и реалистично его изображение. Насколько предмету недостает естественной жизненной полноты, настолько произведению – поэтической прелести. Но в сфере исторической народной жизни историку нет ничего ближе, чем его собственная нация. Здесь он черпает не только из истории, сообразной с опытом, но и из собственного обыденного опыта. Поэтому Бэкон рекомендует национальную историю как живейшую и первейшую тему. Задача ее написания – в интересах истории и времени; она соответствует духу реформаторства, которое, в противоположность Средним векам, пробудило национальную церковь, национальную политику и национальную литературу, что с особой силой проявилось в Англии. Мало того, что Бэкон сделал национальную историю задачей, он сам

предпринял примерное разрешение этой задачи. Он избрал историю своей нации именно для периода ее возрождения – историю Англии от союза Алой и Белой Роз при Генрихе VII до объединения государства при Якове I. В своей истории правления Генриха VII Бэкон разрешил первую часть этой задачи¹²⁶.

Бэкон хочет, чтобы политическая история излагалась так же чисто и предметно, как и литературная. В литературной истории изложение не должно постоянно критиковать, в политической – политизировать. Он указывает на тот род историков, которые пишут историю в угоду какой-нибудь доктрине и с особым предпочтением возвращаются к известным событиям, которыми доказывают свою теорию. Они сравнивают каждый факт с доктриной, которая у них в голове, и судят о нем по результату сравнения. Если у них в голове имеется какой-нибудь современный идеал правления, то они будут судить по своей схеме и об Александре, и о Цезаре и будут доказывать нам, что и Александр, и Цезарь не были конституционными монархами. Не нужно далеко ходить, чтобы найти такие примеры. Этот неистребимый способ написания истории Бэкон весьма метко называет "пережевыванием"

истории". Оно, считает Бэкон, позволительно политику, который хочет лишь воспользоваться историей, чтобы доказать свою доктрину, но не действительному историку: "Неприлично и обременительно сыпать повсюду политическими замечаниями и тем прерывать нить истории. Конечно, каждое сколько-нибудь пронизательное сочинение по истории как бы чревато политическими предписаниями и предостережениями, но историк не должен сам становиться своей повивальной бабкой"¹²⁷.

НАУКА

История занимается фактами, наука – причинами. "История, – пишет Бэкон, – ползает по земле; источники, которые отыскивает наука, лежат или глубже, или выше". Ибо причины вещей бывают или сверхъестественными, или естественными. Первые могут лишь открываться нам, вторые должны отыскиваться. Наука о сверхъестественных причинах есть теология откровения; наука о естественных причинах есть наука в собственном смысле слова, или философия. Этим указывается разделительная линия между теологией и философией, которую мы впоследствии разберем подробнее.

Итак, философия есть познание вещей, исходя из естественных причин. Возможные предметы нашего познания суть Бог, природа и наше собственное существо. Мы представляем каждый из этих предметов, но различным образом: только природу мы представляем непосредственно, Бога же – через природу, самих себя – через рефлексию; или, как выражается Бэкон, сравнивая познание со зрением, самих себя мы видим в отраженном свете, природу – в прямом, Бога – в преломленном. По этим предметам

философия распадается на естественную теологию, натурфилософию и антропологию в самом широком смысле¹²⁸.

1. ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ. PHILOSOPHIA PRIMA

Все знания философии основываются на естественных причинах. Всякое знание естественных причин образует аксиому. Тогда нет ли известных аксиом, общих всем наукам, имеющих значение как теологическое, так и физическое и этическое? Или, что то же: нет ли известных предикатов, которые относятся ко всему познаваемому без исключения? Если они есть, то сумма таких аксиом, очевидно, составит науку, отличающуюся от всех других наук, но не отделенную от них, ибо она содержит повсюду имеющие силу основоположения; следовательно, она есть основа всех других наук, фундаментальная философия, или, как выражается Бэкон, "общая мать всех прочих наук". Он называет ее по примеру античных мыслителей *philosophia prima*: "Это та мудрость, которую некогда называли наукой всех вещей – божественных и человеческих". Эта наука не есть метафизика, чем она была у Аристотеля.

Бэкон разрешил свою задачу только в виде примеров, никак не более, причем о систематичности не может быть и речи. Он

считал ее новой, еще не открытой, а не просто неразвитой наукой. Мы должны задать себе вопрос, на который мы нигде не нашли ответа: что разумел Бэкон под своей фундаментальной философией, как он понимал эту *philosophia prima*? Он называет ее матерью всех других наук. В "Новом Органоне" он дает то же название натурфилософии. Здесь всего яснее обнаруживается одно из тех значительных различий, о которых мы говорили прежде при сравнении "Органона" с "Энциклопедией". В "Новом Органоне" уже не упоминается о фундаментальной философии в смысле "Энциклопедии"; только легкий намек еще напоминает внимательному читателю об этом прежнем проекте. В этом примечательном месте, а именно во второй книге, где Бэкон трактует о естественных аналогиях, он мимоходом говорит и об аналогиях в науках и использует здесь те же самые примеры, которыми он прежде пояснял идею своей *philosophia prima*. Вот указание, которому нужно следовать. В самом деле, фундаментальная философия в смысле Бэкона есть не что иное, как понятие аналогии, примененное к наукам. Что такое естественные аналогии? Это первые ступени, ведущие к единству природы. Что такое, в смысле Бэкона,

фундаментальная философия? Единство всех наук. Бэкон ищет это единство тем же путем аналогии. Он хочет, чтобы не из диалектических, а из реальных оснований были определены общие предикаты вещей, как то: много и мало, одинаково и различно, возможно и невозможно, необходимо и случайно и т. д. И здесь он, несомненно, указывает на аналогию как на путеводную нить. Ибо одним только понятием аналогии можно опосредовать противоположности в природе и мыслить вещи как ряд степеней. И Бэкон хочет, чтобы общие предикаты были определены с помощью этой путеводной нити: "Много говорили о сходстве и различии, но не обращали внимания на то, как природа соединяет то и другое, как она постоянно связывает свои различные виды средними видами, повсюду вводит посредствующие формы: между растениями и рыбами, между рыбами и птицами, между птицами и четвероногими и т. д."¹²⁹.

Итак, если мы строго взвесим положение дел и – что всегда необходимо, а у Бэкона в особенности – сравним философа с ним самим, то мы следующим образом объясним себе бэконовский проект фундаментальной философии. По естественным причинам во всех

вещах существует согласие, или соответствие. Поэтому есть наука, в которой согласуются все науки. С точки зрения этой аналогии, которая признана, вещи в их бесконечном разнообразии должны являться как последовательность степеней. Все вещи – от низжайшей твари до Бога – образуют последовательность степеней – вот та глубокая мысль, которую Бэкон, без сомнения, полагает в основание своей фундаментальной философии, которая побуждала его повсюду искать аналогии – как в вещах, так и в науках. Если бы Бэкон до конца проник в эту мысль, свел бы ее к основоположениям и проследил ее в ее следствиях, то он стал бы английским Лейбницем, а не антагонистом Аристотеля. Ибо Аристотель, как и Лейбниц, рассматривал мир как лестницу естественных образований, или энтелехий. Другой мысли Бэкон и не мог желать воплотить в той науке, которую он называет матерью прочих наук. И нужно еще раз заметить, что его противостояние Аристотелю отступает на задний план там, где на передний план выходит идея фундаментальной философии, как, например, в книгах "О достоинстве и усовершенствовании наук", между тем как это же самое противостояние становится резким там, где понятие аналогии находит себе лишь побочное

место в числе вспомогательных средств бэконовского метода, как, например, в "Новом Органоне". Итак, достоверно, что это понятие в уме Бэкона предшествовало развитию его метода: достоверно, что та же мысль, которая в "Энциклопедии" служила основанием первой науки и стремилась стать аксиомой аксиом, в "Органоне" довольствовалась побочной ролью вспомогательного построения. Если Бэкон говорит здесь, что аналогии образуют первую и низшую степень единства всех вещей, то какое другое понятие он мог положить в основу науки, которая, по его намерению, должна быть стволем всех прочих, должна составить "первую философию"?

2. ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ

Естественная теология ищет познание Бога из естественных причин, но поскольку она рассматривает его через призму вещей, она получает только неясное и смутное изображение его существа: она видит изображение Божие преломленным, как мы видим в воде наше собственное отражение. Бог в его истинном, сверхъестественном существе может обнаруживать себя не через законы природы, а только через чудеса откровения. Поэтому истинное познание Бога возможно не в естественной теологии, а только в теологии откровения. А так как религия и вера могут основываться только на истинном изображении Бога в человеке, то отсюда следует, что религия должна совпадать с теологией откровения и не иметь ничего общего с естественной теологией. Граница между теологией откровения и естественной, теологией у Бэкона является вместе с тем и границей между откровением и природой, религией и философией, верой и знанием. Наука никогда не должна переступать эту границу, помня слова: "Отдайте вере то, что ей принадлежит", которыми Бэкон раз и навсегда

устраняет возможность пограничных споров и скорее отделяется от веры, чем разделяется с ней. Наука не может оказать религии никакой положительной услуги, а только отрицательную, ибо она не может ни доказать, ни создать религию, а может только воспрепятствовать тому, что ей противоположно. Естественная теология не может обосновать веру, а может только опровергнуть неверие. Настолько простирается ее сила, не далее. Она видит в природе изображение Бога: этого изображения достаточно для отвержения атеизма, но недостаточно для утверждения религии. Если мы размоем границу между религией и философией и одна из них будет проникать в область другой, то обе заблудятся. Религия, сблизившись с наукой, станет неортодоксальной: наука, смешавшись с религией, станет фантастической. Таким образом, "еретическая религия" и "фантастическая философия" суть неизбежные следствия соития веры и науки, теологии откровения и естественной теологии. Правильное отношение между ними есть разделенность. Всякое же соединение ведет и там и тут к заблуждению. Поэтому если Бэкон в первой книге своего сочинения "De augmentis" уверяет короля, что одна капля из чаши философии ведет к атеизму,

но все питье, выпитое до последней капли, возвращает религию, то такая сила заключается по крайней мере не в чаше бэконовской философии. И сам Бэкон далеко не исполняет в последних своих книгах "De augmentis" того, что он обещал этим уверением в первой. Это изречение, хотя и повторялось бесчисленное множество раз, принадлежит к образным фигурам речи, которые всегда хромают и которые не следует воспринимать всерьез, если они, как в настоящем случае, лишены более глубоких опор.

3. НАТУРФИЛОСОФИЯ

Натурфилософия ищет познания вещей из естественных причин; понимание деятельности природы дает нам возможность самостоятельно производить подобные действия, коль скоро в нашей власти находятся материальные условия. Познание причин Бэкон называет теоретической, или спекулятивной, философией, самостоятельное произведение действий – практической, или операциональной. Вторая основывается на первой. Первая ведет от опыта к аксиомам, вторая – от аксиом к изобретениям; первая описывает восходящую линию, вторая – нисходящую. В этом смысле Бэкон называет теоретическую натурфилософию просто восходящей (ascensoria), а практическую – нисходящей (descensoria)¹³⁰.

3.1. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ

исследует естественные причины вещей. Но эти причины могут быть двоякого рода: слепые механические силы или целесообразные силы, действующие причины или конечные причины (*causae efficientes* или *causae finales*). Поэтому теоретическая натурфилософия распадается на познание действующих причин и на познание причин конечных. Первое находится на точке зрения естественной, или механической, причинности, второе – на точке зрения телеологии. Первое Бэкон называет физикой, второе – метафизикой. Итак, физика и метафизика у Бэкона различаются не по своим объектам, а только по своим точкам зрения. И та, и другая есть натурфилософия; предметы той и другой суть те же самые естественные явления, но рассматриваемые с различных точек зрения: физика исследует материю вещей и их действующие силы, метафизика – формы вещей и их целесообразное устройство. Они рассматривают различные стороны одной и той же природы: одна – материю и силу, другая – форму и цель¹³¹.

а) ФИЗИКА

исследует тела. "Ее предметы, – пишет Бэкон, – вполне и совершенно погружены в материю и изменчивы". Но вещественный мир есть сложное целое, состоящее из бесконечного разнообразия единичных образований. Итак, единство и разнообразие – вот две великие стороны целого в природе. Ее единство состоит в элементарных веществах, общих всем телам, и в мироздании, заключающем в себе все тела; ее разнообразие раскрывается в естественных индивидах, в различных телах и их свойствах. Поэтому физика распадается на три части: их составляют учения об элементарных веществах, о мироздании и о различных телах. Последние могут рассматриваться в двояком отношении: они суть конкретные индивиды, различающиеся по родам, видам, подвидам и экземплярам, и вместе с тем среди них находятся известные свойства, которые общи всем или многим, как бы классические свойства, например, фигура, движение, тяжесть, теплота, свет и т. п. Поэтому Бэкон разделяет физику как специальное учение о телах на конкретную и абстрактную. Первая исследует отдельные конкретные тела, например, –

растения, животных и т. д., вторая – общие физические свойства, например, теплоту, тяжесть и т. д.

Физика как таковая расположена посередине между естественной историей и метафизикой; конкретная физика ближе естественной истории, абстрактная – метафизике. Конкретная физика имеет то же разделение, что и естественная история, только она объясняет предметы, которые последняя лишь описывает. Здесь Бэкон прежде всего замечает недостаток физики небесных тел: существует только математический очерк их внешней формы, но нет никакой физической теории их причин и действий. Недостает физической астрономии, которую Бэкон в отличие от математической называет живой; физической астрологии, которая, в отличие от суеверной должна называться здоровой. Под живой астрономией Бэкон понимает познание оснований небесных явлений, причин их вида и движения, под здоровой астрологией – понимание действий и влияний, которые звезды производят на Землю и ее тела. Эти действия во всех случаях естественные, а не фаталистические. Звезды не определяют судьбы мира – в этом суеверии состояло безумие предшествовавшей астрологии, – как и Солнце и Луна, производят на Землю

физическое воздействие, которое обнаруживается в смене времен года, в приливах и отливах, в известных жизненных проявлениях организмов. Речь идет о том, чтобы объяснить эти воздействия: какие силы их производят? Какие тела их воспринимают? В каких размерах они совершаются?

б) МЕТАФИЗИКА

исследует конечные причины вещей; она представляет собой телеологическое объяснение природы. Бэкон любит сравнивать науки с пирамидами: они воздвигаются на обширной основной плоскости истории и опыта, поднимаются к законам, которые стремятся все выше и выше, и, наконец, завершаются высочайшим законом как единством целого. Натурфилософию тоже можно рассматривать под углом зрения этого образа: ее широкое основание составляет естественная история, затем следует поднимающаяся все выше физика, а вершину образует метафизика¹³². Она есть наука о формах и целях природы.

Бэконовская метафизика согласуется с платоновской в том, что она рассматривает формы вещей, с аристотелевской – в том, что она телеологически объясняет природу; она отличается от той и другой тем, что хочет быть не более чем спекулятивной физикой. Она не есть фундаментальная философия. В форме пирамид Бэкон находит фигуральное изображение постепенного хода вещей. "Все восходит к единству по некоторой лестнице степеней" – эта

мысль, которую Бэкон находит глубокой и прекрасной даже в устах Парменида и Платона, образует основную тему его фундаментальной философии. Она имеет перед собой последовательность всех существ, метафизика же, напротив, объемлет в этой последовательности только регион естественных вещей. Если науки образуют такую же последовательность степеней, как и вещи, то метафизика стоит на высшей ступени физики.

Бэкон отличает формы природы от ее целей и разносит их объяснение по двум областям метафизики. Под формами он понимает не что иное, как постоянные причины. Это суть действующие причины, возведенные в форму всеобщности. То, что производит теплоту во всех случаях, Бэкон называет формой теплоты. Точно так же форма белого есть то, что во всех случаях делает тела белыми. Итак, формы природы, говоря по-бэконовски, суть последние истинные различия, к которым сводятся условия явлений природы, абсолютно необходимые факторы, которые производят свойства тел. Эти свойства исследует абстрактная физика; поэтому она ближайшим образом граничит с областью метафизики. Говоря строго, абстрактная физика необходимо переходит в метафизику, ибо она

ищет условия, при которых во всех случаях обнаруживаются физические качества. Если эти условия даны, то физика может отвлечься от конкретных тел и устанавливает закон без материального субстрата, то есть бестелесную форму, благодаря чему она и переходит в метафизическую область.

Но в объяснении целей природы метафизическая точка зрения отличается от физической. Это различие, по Бэкону, должно быть произведено как можно полнее и должно выдерживаться как можно тщательнее. В том, что ранее не соблюдалось это различие метафизического и физического способов объяснения, Бэкон видит первый признак научной путаницы, которую он справедливо отождествляет с жалким состоянием науки. Вот отчего не было истинной и плодотворной натурфилософии. Как наука вообще становится фантастической, когда смешивается с теологией, так физика в частности становится бесплодной и нечистой, смешиваясь с метафизикой. Когда, говорил Бэкон, конечные причины проникают в физическую область, провинция этой науки плачевно опустошается. Очистить физику – значит отослать конечные причины из нее в метафизику. В физике объяснение вещей по

целям ничего не значит, но в метафизике оно находится на своем месте. Телеологическая точка зрения должна не отрицаться вообще, а только ограничиваться в своем приложении; она должна не противопоставляться физической, а только отделяться от нее. Они не исключают друг друга взаимно и даже могут очень хорошо примириться одна с другой. Почему то, что в одном отношении является только действием слепых сил, не может быть полезным и целесообразным в другом отношении? В самом деле, никто не станет отрицать, что веки своими ресницами служат для защиты глаз, шкура животных своей твердостью – для предохранения от жары и холода, ноги – для ношения тела. Но каждый видит, что подобными объяснениями ничего в физике не достигается, ибо физический вопрос состоит не в том, чему служат ресницы, а в том, почему в этом месте растут волосы. Это происходит от влаги, которая тут собирается: таков физический ответ. Очевидно, влага не имеет цели быть охранительным средством для глаз. Точно так же холод, когда он сужает поры кожи и тем самым придает ей большую жесткость, вовсе не имеет намерения предохранять животных от тепловых воздействий. Физические объяснения звучат совершенно иначе, чем телеологические. Но разве

из-за этого они противоречат друг другу? Разве причина мешает тому, чтобы ее действие могло быть полезным в некотором отношении, которое чуждо самой причине? Путаница возникает лишь тогда, когда пользу, которую приносит действие, делают его причиной. Против этой путаницы и восстает Бэкон; чтобы избавиться от нее, он разделяет то, что не принадлежит друг другу: *causa efficiens* и *causa finalis*, механическое и телеологическое объяснение вещей, физику и метафизику. Первые члены подразделения показывают нам только закономерную природу, вторые – вместе с тем и целесообразную. Метафизика в последней инстанции указывает на провидящий разум, который с мудрой экономией направляет и приводит в порядок слепое действие сил природы; так она открывает взгляду дальнейшее исследование, которое предоставляется естественной теологии. Таким образом, естественная теология основывается на метафизике точно так же, как метафизика – на физике, а физика – на опытной истории природы.

3.2. ПРАКТИЧЕСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ

распадается на механику и натуральную магию. Первая есть практическая физика, вторая – практическая метафизика, или прикладная теория форм природы. Здесь Бэкон находит недостатки как теории, так и практики, он требует натуральной магии, как прежде требовал здоровой астрологии. Ранее он хотел отличить последнюю от суеверной астрологии, теперь точно так же отличает натуральную магию от обыкновенной и легкомысленной, куда причисляет алхимию и другие мечты, которыми издревле забавлялись люди. Бэкон часто ссылается на алхимиков именно тогда, когда хочет пояснить на примере, что такое обыкновенные эмпирики с их некритическими и неметодическими приемами. Эти люди, сами не преследовавшие каких-либо научных целей, проложили путь для физики и химии и подготовили их своими исследованиями. Бэкон справедливо сравнивает алхимиков с легендарными сыновьями, которым отец оставил в саду сокровище, с той целью, чтобы они нашли его. Они перерыли весь сад и не нашли золота, но, ища его, они приготовили плодоносную

почву, а обещанным сокровищем оказалась богатая жатва.

Натуральная магия, в смысле Бэкона, есть приложение познания природы. Если предположить, что мы познали формы природы, свойства, тел и их последние условия, то тогда благодаря теории появляется возможность самому породить такие свойства и действовать так же творчески, как природа. Если же далее к теоретической возможности присоединяется и практическая, а именно материальные средства как необходимый носитель деятельности, то можно будет как бы творить естественные чудеса. Неизвестно, полагает Бэкон, возможно ли вообще то, что искали алхимики, но, во всяком случае, ясно, что путь их был ложным: прежде чем пытаться делать золото, нужно было сначала узнать его естественные формы, то есть все свойства золота и все условия, при которых эти свойства непременно имеют место. То, что в наше время совершают изобретательные механика и химия, есть исполнение и вместе с тем уяснение тех задач, которые Бэкон предложил будущему под именем натуральной магии. "Если магия, – писал Бэкон, – соединится с наукой, то эта натуральная магия совершит дела, которые к прежним суеверным опытам будут относиться так

же, как действительные деяния Цезаря – к вымышленным деяниям Артура "Круглого стола", то есть как дела – к сказкам, которые создают в мечтах даже меньше, чем будет исполнено на деле".

Для подкрепления изобретательной науки о природе Бэкон желает истории человеческих изобретений, которая в особенности должна указывать на то, что казалось людям невозможным, и, кроме того, должна содержать ради удобного обозрения список полезнейших опытов¹³³.

3.3. МАТЕМАТИКА

образует у Бэкона не самостоятельную, а дополнительную науку, вспомогательное средство натурфилософии. Чистая математика – это геометрия и арифметика, познание фигур и чисел, познание величины, или абстрактного количества. Но количество принадлежит к формам природы; следовательно, математика (по Бэкону) относится к познанию форм природы, то есть к метафизике¹³⁴. Ее научное достоинство заключается в том, чем она способствует объяснению природы. Ее положение подобно тому, которое Бэкон назначает логике. И та, и другая подчинены натурфилософии; и та, и другая неправильным образом отделились от нее и узурпировали самостоятельное положение; и та, и другая снова должны быть соединены с физическими науками так, чтобы иметь значение лишь вспомогательного их средства. Здесь всего сильнее обнаруживается изменившийся образ мыслей бэконовской философии в сравнении с греческой. Формами платоновской метафизики были идеи, или первообразы вещей, формы бэконовской суть силы; там математика считалась

преддверием метафизики, здесь она является вспомогательным средством.

4. АНТРОПОЛОГИЯ

как наука о человеке в широком смысле объемлет все человеческое. Ее предметами являются человеческая природа и человеческое общество, поэтому она распадается на психологию и политику. Прежде чем она вступает в отдельные области человеческой природы, она рассматривает свое нераздельное единство с двух точек зрения.

Во-первых, она оценивает состояние человечества в его достоинствах и недостатках, в его величии и убожестве, в его светлых и темных сторонах. Изложение последних Бэкон не относит к числу недостающих предметов; он находит, что изображение человеческой юдоли плача уже обладает богатой философской и теологической литературой, и, по-видимому, не желает умножать "этих кратких и спасительных измышлений". Напротив, он желает того, за что Пиндар хвалит Гиерона, а именно нарвать цветов человеческой доблести и начать науку о человеке изображением человеческого величия, доказываемого примерами из истории. Он хотел бы украсить преддверие антропологии возвышенными образами людей. Все, что сила

духа и воли смогла произвести великого у героев всех времен и направлений, должно быть изложено на множестве примеров.

Во-вторых, более близкая к антропологии точка зрения обращается к единству человеческой личности, к соотношению души и тела: как душа выражается и обнаруживается в теле и как тело воздействует посредством впечатлений на душу. Что касается тела как выражения души, то здесь Бэкон формулирует идею физиогномики, которая к концу следующего столетия получила удивительное и примечательное развитие у Лаватера. Бэкон очень близко подходит к лаватеровской системе. Он желает новой физиогномики, основанной на действительных наблюдениях и фактах, не имеющей романтических мечтаний и т. п. Аристотель имел очень несовершенные мысли о физиогномике. Особенности души обнаруживаются не только в постоянных чертах тела, больше всего склонности и страсти души выказываются в мимике при помощи подвижных частей человеческого лица, особенно рта. Выражения лица, укрепившиеся в его чертах и ставшие привычными, суть самые явные знаки души и ее склонностей. Эти выражения суть как бы невольный душевный язык. Разбирать и понимать этот язык – это, по

Бэкону, задача истинной физиогномики. Даже в снах Бэкон открыл тайное взаимодействие души и тела; он презирает снотолкователей, но старается обратить внимание на то, что известным снам соответствуют известные телесные свойства, и наоборот¹³⁵.

4.1. ФИЗИОЛОГИЯ,

приложенная к человеческой жизни, является у Бэкона не столько наукой, сколько искусством. Это искусство имеет целью телесное благополучие в отношениях здоровья, красоты, силы и удовольствия. Эта техническая, или практическая, наука распадается поэтому на медицину, эстетику, косметику и искусство наслаждения. К числу средств удовлетворения чувств Бэкон относит и искусства, увеселяющие глаз и ухо, например, живопись и музыку. В отношении изобразительных искусств он имел такую же недостаточную и второстепенную точку зрения, как и в отношении поэзии. И эстетика, которая следовала его направлению, не возвысила эту точку зрения, а только развила ее яснее и определеннее.

Больше всего Бэкон интересуется медициной, содействующей или долженствующей содействовать телесному благополучию человека. Он хорошо видит, что сестрой этой благодетельной науки является шарлатанство – как Цирцея была сестрой Эскулапа. От этого родства Бэкон желал бы освободить медицину. Он вообще повсюду старается очистить науки от

их суеверных и суетных примесей, слить этот болезнетворный сок и сделать их духовно здоровыми. Такова была его цель относительно астрологии, магии, физиогномики, то же самое он хотел бы сделать в отношении медицины. Она должна сохранять здоровье, исцелять болезни, продолжать жизнь; поэтому медицина распадается на диететику, патологию и макробиотику; последней, не находимой им в числе медицинских наук, он приписывает большое значение. Он поставил здесь задачу, которую в Германии пытался разрешить Гуфеланд. Для процветания патологии Бэкон желает точной истории болезней, сравнительной анатомии и, в интересах науки, живосечений. Он считает грубой поспешностью и небрежностью то, что патология без дальних околичностей объявляет неизлечимыми огромное множество болезней. Если смерти нельзя воспрепятствовать, то врачи должны по крайней мере стараться облегчить ее. Облегчение смерти, тихая смерть, которую он называет активной эвтаназией, составляет у него особую медицинскую задачу¹³⁶.

4.2. ПСИХОЛОГИЯ

занимается человеческой душой как таковой, она рассматривает ее сущность и силы. Что касается душевной субстанции, то Бэкон отличает чувственную душу от разумной. Первая рождается естественным образом, вторая вдыхается сверхъестественно: она сообщается человеку посредством божественного вдохновения. Подобным образом Аристотель отличал страдательный ум от деятельного и заставлял последний входить в человека.

Отсюда следует, что, по Бэкону, дух нельзя объяснять естественными причинами, что, следовательно, познание духа относится не к психологии, а к теологии, которая узнает о сверхъестественных причинах через откровение. Сам Бэкон признает – и это имеет величайшую важность для суждения о его философии, – что философия не в силах объяснить дух. Мы должны добавить, что то, что справедливо по отношению к бэконовской философии, можно утверждать и относительно реалистической философии вообще. Бэкон не отрицает духа. Он не мог догматически отрицать его, ибо дух самого Бэкона говорил слишком громко, и у него не могло быть ни

такого самоотрицания, ни такой догматической неподатливости. Но он в кратких словах объявляет, что дух непонятен, и отсылает понятие о нем из области науки в область религии, с которой наука не имеет никакой связи; он различает чувственную и разумную душу, о чем сам говорит, что принужден это сделать. Таким образом, дух у Бэкона становится необъяснимой субстанцией, а душа – материальной, имеющей свое пространственное положение в мозге, хотя и невидимой из-за своей тонкости: дух сводится к Богу, душа – к материи. Итак, по отношению к духу и телу (Богу и миру) Бэкон, как и Декарт, занимает позицию дуализма. Но наука, которая стремится все объяснять и повсюду ищет связи и единство явлений, по самой своей природе противится всякому дуализму. Отсюда понятно, почему последующая философия, основанная Бэконом, старалась разрешить этот дуализм, который Бэкон ей оставил. Если она хотела быть верной своим основоположениям и избежать дуализма в интересах реалистического мышления, то она должна была вообще отрицать дух, который не могла объяснить, или, что то же самое, представить его вместе с душой как материальную субстанцию. Поэтому бэконовская философия, коль скоро она восставала против

дуализма, необходимо должна была склоняться к материализму, как Декарт – к Спинозе. Уже Локк допускал, что дух может иметь материальную природу, а другие философы, которые последовали за ним (во Франции), сделали из этого "может" исключительный догмат. Коль скоро бэконовская философия вошла в пределы замкнутой догматической системы и ради последовательности сузила свой кругозор, она с каждым своим последующим шагом должна была все больше приближаться к материализму. Как картезианская философия, отказываясь от своего дуализма, должна была стать пантеистической, так бэконовская философия, отказываясь от своего дуализма, должна была превратиться в материалистическую.

Бэконовская философия исследует способности чувственной души и указывает на ее функции – произвольное движение и ощущение. Но способность чувственного ощущения Бэкон отличает от перцепции, приписываемой им всем телам. Последняя есть душеподобная, присущая каждой натуре сила. Очевидно, Бэкон имеет в виду аналогию одушевленных и неодушевленных явлений природы, когда он считает перцепцию всеобщей способностью в отличие от одушевленного ощущения. И кажется, нигде

более Бэкон не приближается так близко к Лейбницу. Ибо и Лейбниц превращал аналогию всех вещей, эту главную мысль своей философии, в принцип перцепции (*principium percipivum*) и отличал эту вездесущую способность к перцепции от ощущения и сознания. Но лейбницевское понятие перцепции развито гораздо более, чем бэконовское. Лейбниц понимал под ней присущую каждой физической индивидуальности целесообразную (и потому представляющую) способность, тогда как Бэкон называл перцепцией то, что остается от восприятия после вычета ощущения, то есть простую восприимчивость, или подходящее для определенных впечатлений свойство тела, особенную способность притяжения и отталкивания. Такая перцепция присуща, например, магниту, притягивающему железо, пламени, перебегающему по нефти, воздуху, который в гораздо большей степени восприимчив к теплу и холоду, чем человеческий организм, явлениям химического сродства и т. д. Во всех этих особенных проявлениях тел Бэкон видел нечто аналогичное жизненным явлениям и потому называл эту их восприимчивость способностью восприятия, или перцепцией. Его взгляд на природу был живее, чем его философия с ее физическими понятиями. Последние

использовались скорее для того, чтобы объяснить жизнь механически, чем для того, чтобы в механических явлениях природы увидеть живые потенции или жизнеподобные силы. В этих воззрениях обнаруживается, что бэконовский ум не придерживается совершенно строго того направления, которое предписывает ему компас его метода, а склоняется к другому, более раннему направлению, невольно оказывавшему на него влияние. Этим направлением была итальянская натурфилософия, которая возродила живые воззрения греков, гилозоизм. В понятии вечно живого вещества итальянские натурфилософы, как думал Бэкон, сходились с древнегреческими: Телезий – с Парменидом и Демокритом. Здесь Бэкон соприкасался с натурфилософским духом своих ближайших предшественников. Повсюду открытая для будущего, его философия не была совершенно закрыта для прошлого. В некоторых местах бэконовской философии итальянская натурфилософия как будто светится поэтическим сумеречным светом, и было бы достойно в особом исследовании детально познакомиться с этим отношением Бэкона к его итальянским предшественникам. Но для этого нужно стать на точку зрения итальянской философии, о которой мы не можем говорить здесь подробнее. Можно,

впрочем, заметить в этом случае, что указанный период перехода от схоластики к Новому времени еще ждет конгениального представления. То, что до сих пор было сказано о нем, не идет дальше поверхностного изложения.

Способности человеческой души суть ум и воля в их различных проявлениях. Мы хотим познакомиться с употреблением и объектами этих способностей. В отношении к уму об этом трактует логика, в отношении к воле – этика. Поэтому психология разветвляется на логику и этику¹³⁷.

4.3. ЛОГИКА

как наука о правильном употреблении ума имеет столько частей, сколько ум – функций. Его функции: понимать вещи и излагать их так, чтобы они были понятны другим умом. Мы научаемся понимать вещи, когда открываем неизвестное, судим об известном и удерживаем его. Следовательно, открытие, суждение, удержание и изложение суть функции ума; на столько же частей и распадается логика. Открытие и суждение суть дело собственно разума, удержание – функция памяти, изложение – устной и письменной речи. Искусство мыслить, то есть изобретать и судить, есть собственно логика, искусство памяти есть мнемоника, искусство речи – риторика.

Открывающий и изобретательный ум есть собственный орган науки. На правильном употреблении этой способности разума основывается все благополучие науки, на пренебрежении ею – ее жалкое состояние. Поэтому в глазах Бэкона логика изобретения имеет значение великого искусства, которого он не находил в науках и развитие которого он прежде всего считал задачей и желанной целью

новой философии. Здесь то место, где ближе всего соприкасаются его "Энциклопедия" и его "Органон". Ибо "Новый Органон" был не чем иным, как разрешением поставленной здесь задачи создания новой логики. Открытие предполагает опыт, или индукцию. Но предшествовавший опыт, который Бэкон называет диалектическим, был негоден для этого, так как он не исследовал вещи основательно и не обращал пристального внимания на отрицательные инстанции. Плодотворный опыт только один – экспериментальный, и он может быть двояким: или он ограничивается только экспериментами и останавливается на их деталях, или он поднимается от экспериментов к законам. В первом случае Бэкон называет экспериментальный опыт ученым (*literata*), во втором – научным. Ученый опыт состоит в том, что проводится множество экспериментов, каждый из них видоизменяется на все возможные лады – то что-нибудь прибавляется, то что-нибудь опускается, – и при каждом видоизменении смотрят и описывают, что получилось нового. Подобный способ проведения опытов не имеет ни правильного пути, ни определенной цели; он идет по различным направлениям – то в одну, то в другую сторону –

и повсюду следит за явлениями природы; он ищет нового так, как охотник ищет дичи, но не так, как естествоиспытатель, который ищет законы. Вот почему Бэкон называет этот выслеживающий и описывающий опыт охотой Пана, а другой вид опыта, который, напротив, использует эксперименты для того, чтобы найти законы, – объяснением природы. И этот последний он хотел бы изложить в своем "Новом Органоне".

Формы судящего ума суть индукция и силлогизм. Индуктивное суждение принадлежит логике изобретения, силлогизм есть форма доказательства. Силлогистика представляет собой искусство доказывать и опровергать; в первом случае она указывает истинные формы умозаключений, во втором оказывается средством против софизмов. Первая часть силлогистического искусства есть аналитика, вторая – учение об эленхах. Под последними Бэкон подразумевает ложные доказательства, или софизмы, двусмысленные определения и обманчивые образы, или идолов, опровержение которых составляет первую задачу "Нового Органона".

Мнемоника дисциплинирует память. Чтобы удержать и сохранять летучие понятия, должны быть найдены известные точки остановки, на

которых память может, так сказать, укрепиться. Такие точки остановки ищет искусство памяти. Чтобы найти искусственные средства, мы должны только обратить внимание на то, какие средства мы употребляем невольно, чтобы воспринять и легче удержать представления. Мы описываем нужный нам материал, придаем ему этим самым пространственные формы для внешнего обозрения, помещаем его перед своими глазами в виде обзоров и таблиц и таким образом превращаем в некоторую внешнюю схему. Такой образ вполне способен запечатлеться в памяти и ориентировать ум. С этой естественной точки зрения Бэкон и трактует мнемонику. Он хочет помочь памяти посредством воображения или, что то же самое, превратить понятия в символы и в этой форме передать их памяти. Как, по его мнению, мудрость древних запечатлевалась в обыкновенных умах посредством мифов и парабол, то есть посредством символов, так и вообще понятия ума он хочет передать памяти в чувственных представлениях и образах. Но образы – это функция фантазии, а не памяти, которая удерживает понятия только в отвлеченных знаках имен и чисел. Если я, например, как того желает Бэкон, должен удержать понятие изобретения в образе охотника,

а понятие порядка в образе аптекаря, расставляющего свои склянки, то я представляю эти понятия не памятью, а воображением. Подобным образом мнемоника была развита уже в древности, а в прошлом столетии – Кестнером.

Предметы риторики Бэкон только указывает: это строение речи, наука языка и сравнительной грамматики, метод обучения и искусство говорить. Ее дополнение составляют критика и педагогика¹³⁸.

4.4. ЭТИКА

трактует о человеческой воле с той же практической точки зрения, что и логика о мышлении. Как логика учит изобретать и судить, так и этика учит искусству действовать. Логика хочет вести ум правильным путем к истине, этика – волю к добру.

Прежняя этика больше имела в виду предмет деятельности, нежели саму деятельность; она учила, что есть добро, в чем состоят высочайшее благо и человеческое счастье, но меньше занималась тем, как сделать нашу деятельность доброй и как достигнуть счастья. Эта прежняя этика была скорее искусством речи, нежели учением о нравственности. И она была столь же бесполезной, как учитель чистописания, который только указывает нам правила, но не направляет нашу руку и не учит нас, как она должна повиноваться этим правилам. Бэконовская этика претендует занять такое же отношение к предшествующей, в каком хороший учитель чистописания находится к просто хорошему писцу. Ее цель – человеческая польза, добро в практическом смысле слова. Конечно, это практическое нравоучение далеко не будет иметь

того блестящего и возвышенного вида, который имели прежние системы морали с их высокопарными рассуждениями о высочайшем благе и высочайшем благополучии, но зато она будет полезнее и ближе к человеческой жизни. Ибо она нацелена на материал человеческой деятельности и стремится проникнуть в него с тем же интересом, с каким физика проникает в материю тел. Здесь Бэкон делает прекрасное признание: он специально хотел бы скрыть блеск своего имени и величие своего знания и во всем, что он оставляет потомству, иметь в виду только благо человечества. Нужно соединять величественное с полезным, как Вергилий описал вместе с деяниями Энея и наставления земледельцу. Истинная наука должна иметь возможность сказать вместе с Демосфеном: "Если вы сделаете то, что я говорю, то вы возвеличите теперь не только меня, оратора, но и себя самих, ибо ваше состояние скоро превратится в лучшее".

Что есть добро? Сделаем уступку и ответим на этот вопрос относительно: добро есть то, что полезно человеку – индивидам так же, как и всему человечеству. Есть добро индивидуальное и общественное. Что полезно обществу, то общепольно. Этому Бэкон приписывает особую этическую ценность. Насколько целое больше

части, насколько общество могущественнее отдельного его члена, настолько общепольное лучше, чем частный интерес. Бэкон думает, что греческие философы, особенно Аристотель, не очень высоко ценили достоинство общепольной деятельности, что они измеряли добро мерками индивида и потому ставили теоретическую деятельность выше практической. Жизнь, посвященная общему благу, должна быть практической и должна так направить свои теоретические устремления, чтобы они стали общепольными. Общепольная деятельность есть высочайшая из всех человеческих обязанностей, которые по различным жизненным сферам и их объему разделяются на общие и особенные. К последним относятся обязанности службы, призвания, семейства, дружбы и т. д. Из этого разнообразия обязанностей могут возникнуть коллизии и противоречия, которые Бэкон думает разрешить тем, что особенные обязанности подчиняет общим, считая общепольное во всех случаях последней, решающей инстанцией. Добродетель состоит в исполнении долга. Душа должна быть способной к ней, и в этом развитии души, собственно, и заключается задача этики.

Для разрешения этой задачи необходимо прежде всего то, чего совершенно не доставало

предшествовавшему учению о нравственности: практическое знание людей. Мы не можем сделать людей моральными посредством одного риторического провозглашения и словообильного восхваления добродетели и не можем сделать их всех такими одним способом. Учитель нравственности должен узнать людей и столь же тщательно исследовать их психические особенности, как врач – телесные. В этике, как и в медицине, нет панацеи. Сельский труженик должен знать различные свойства почв, ибо нельзя сажать на любой почве все что угодно; точно так же врач должен знать различия в строении человеческих тел, которые весьма индивидуальны; и точно так же этик должен знать различные свойства души, столь же разнообразные, как и черты телесной организации. Этой основы практического знания людей Бэкон не находит в предшествовавшем учении о нравственности. Без нее этика была бесплодной и туманной, составленной из отвлеченных основоположений и рассчитанной не на реальных людей, а на абстрактных индивидов. Эта этика творила идолов, которые имеют значение только для идолов. Поскольку она прилагала свои образовательные средства ко всем людям без различия их особенностей, она

приходила к такому же шарлатанству, как и врачи, прописывающие всем больным одно и то же лекарство, как бы ни были различны их телесные свойства¹³⁹.

Как физика не может создавать природу или изменять элементарную материю тела, так и этика не может сделать людей из иного материала, чем тот, из которого они сделаны. Физика требует познания природы, этика – познания людей. Физика ищет средства делать новые изобретения на основании своего познания природы и способствовать физическому благосостоянию людей. Этика ищет средств способствовать нравственному благосостоянию на основании познания людей и развивать добродетель в смысле общепольной деятельности. Поэтому она распадается на учение о познании людей и учение о правильных средствах морального развития. Этика изобретает эти средства, но сами люди и их особенности даны ей как объекты созерцания и изучения. Каждой человеческой натуре присущи исходное направление воли, или душевное настроение, и движущие силы, побуждающие волю и относящиеся к человеческому духу, говоря словами Бэкона, так же, как буря – к морю. Это первоначальное душевное настроение Бэкон

называет характером, бурные же душевные движения суть страсти и аффекты. Узнать людей значит поэтому изучить их характеры и страсти. Здесь Бэкон ставит этику в то же положение, в какое Шекспир помещал драматическую поэзию. Для познания человеческих характеров Бэкон указывает тот же источник, из которого Шекспир черпал свои драмы: этим источником являются историки и поэты, преимущественно римские, среди которых он особенно превозносит одного – несравненно величайшего из всех историков и изобразителей характеров, – а именно Тацита с его изображениями Тиберия, Клавдия и Нерона.

Каждый человеческий характер – это продукт тайных задатков природы и внешних отношений. Сколь разнообразны эти факторы, столь разнообразны и характеры. Каждый – единственный в своем роде. Страсти движут душой, выбивают ее из колеи общепольной и правильной деятельности. Здесь является обширное поприще человеческих судеб, которое объемлет фантазией драматического поэта и которое никто не наблюдал глубже и не передал живее, чем Шекспир. И именно здесь учение о нравственности находит свою практическую задачу. Оно должно подвести страсти под власть разума, чтобы они не вырождались. Оно

разрешает эту задачу, укрощая страсти и приводя их в естественное равновесие, в котором они взаимно держат друг друга в узде. Таким образом, оно, как осторожный врач, старается помочь природе с помощью самой природы, противопоставить разнузданной силе обуздывающую, как первой природе – вторую. Эта вторая природа есть привычка, и ее силу Бэкон в особенности подчеркивает в противоположность Аристотелю. В привычке скрывается самое сильное нравственное лекарство. Чтобы прийти в состояние естественного равновесия, душа должна склоняться в сторону, противоположную своей господствующей страсти, и повторять это склонение до тех пор, пока оно не превратится в привычку. Так, кривая палка, если ее осторожно разгибать, постепенно станет прямой.

Душевное настроение, которое имеет в виду Бэкон, относится, как и у Аристотеля, к сердцевине или к точке безразличия страстей; оно есть душевное спокойствие, ставшее привычкой, выработанное равнодушие к силе аффектов. Это настроение является как бы изображением его собственного морального настроения, которое не должно было отвыкать от сильных страстей, а получило прямо из рук первой природы то

равновесие, которое большинство людей должны приобретать привычкой. Между тем ясно, что бэконовская этика начертана совершенно в духе новой философии: она смотрит на людей так же, как физик на тела, то есть по бэконовским основоположениям; ее основа – знание людей, которое черпается только из наблюдения за действиями индивидов, достигается опытом и укрепляется индукцией.

4.5. ПОЛИТИКА

есть этика, приложенная к государственной жизни. Если этика учит формировать моральных индивидов, которые должны действовать общепольно, то политика учит искусству направлять государство или множество индивидов к общепольным целям. Она есть государственное искусство, или искусство управлять. Задачу политики Бэкон считает более легкой, чем задачу этики, ибо отдельное лицо направлять труднее, чем множество лиц. В этом он сходится с Катонем, который обыкновенно говорил о римлянах, что они подобны овцам; целым стадом управлять легче, чем одной овцой; ведь если заставить только нескольких овец идти по надлежащей дороге, то другие последуют за ними сами собой. То, что в этике есть добродетель, в политике есть мудрость. Впрочем, Бэкон специально не хочет вводить нас в тайны государственного искусства. Напротив, он заявляет, что в числе искусств он забыл одно, которое хочет теперь показать своим собственным примером, а именно искусство молчать. Он следует Цицерону, который однажды написал Аттику: "В этом месте я несколько

заимствовал из твоего красноречия, ибо я промолчал". Ему, высокопоставленному государственному деятелю, в особенности приличествовало молчать о делах политики. Это заявление ясно показывает, что Бэкон смотрел на политику не глазами ученого – как на изучаемую доктрину, а глазами государственного человека – как на гибкое искусство, используемое по обстоятельствам. Он коснулся этого искусства лишь с внешних сторон: в учении "О гражданской мудрости" и в опыте "О расширении власти" он показывал нам политику в повседневности и в средствах расширения национального могущества¹⁴⁰. Из этих немногих замечаний мы ясно видим, что в политике его прообразами были римляне и Макиавелли; относительно последнего Бэкон понял, что из новых политиков тот первым начал вновь мыслить и писать историю политически. Но сам он хотел излагать политику не в том виде, в каком она является с высот государственной точки зрения, а так, как она предстает на широкой равнине обыденной жизни, не с позиций государя или государственного мужа, а с позиций всех и каждого. Поэтому из государственного искусства он выделил только гражданское благоразумие, политику не правителей, а с позиций всех и

каждого. Правда, кое-где он ссылается на великого флорентийца, но все же охотнее цитирует изречения Соломона, имеющие в виду повседневную житейскую мудрость, а не тайны высшей политики и искусство управления государством.

Глава десятая

БЭКОНОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ОТНОШЕНИИ К РЕЛИГИИ

Философия в смысле Бэкона, как мы видели, есть познание вещей из естественных причин, которые Бэкон разделял на действующие и конечные. Поэтому естественная философия разделялась на физику и метафизику, причем последняя служила как бы нижним этажом для естественной теологии, ибо понятие естественных конечных причин предполагает мир устроенным целесообразно, что нельзя мыслить без вносящего порядок разума. Естественная теология есть тогда изображение Бога как именно такого творящего мироустроителя. Эта вера в Бога необходима научным образом. Противоречащие ей неверие или атеизм научным образом невозможны. "Легче, – говорит Бэкон, – верить в странные описания Корана, Талмуда и легенд, чем в то, что мир создан без участия разума. Поэтому для опровержения атеизма Бог не делал никаких чудес, так как для этой цели достаточны его правильные естественные творения"¹⁴¹.

Итак, естественная теология в смысле Бэкона

есть не что иное, как вера в божественный разум в мире, в откровение Бога при правильном течении природы. Она не выходит за горизонт естественных причин. Граница этого горизонта есть граница философии. Внутри этой сферы ничего нельзя узнать о сверхъестественной сути Бога, о его намерениях во благо человека, и следовательно, ничего нельзя узнать о религии, источник которой находится по ту сторону природы, ничего – о царстве благодати, источник которого должно искать в религии. Религия основывается на сверхъестественном откровении Бога, и ее познание состоит в теологии откровения. Естественная теология принадлежит философии, теология откровения – религии. Но так как граница естественных причин есть вместе с тем граница человеческого разума, то философию и религию разделяет непреодолимый порог. Естественная теология не составляет здесь посредствующего звена, а находится в области философии. Бэкон признает, что она не поддерживает религию, но сомнительно, насколько серьезно она сама поддерживается философией, ибо у него есть места, в которых о естественной теологии говорится как об элементе, чуждом философии. Итак, установлены две вещи: 1. Религия, единственно заслуживающая этого

имени, не основывается на естественном познании; в этом смысле не существует естественной религии; 2. Научное познание религиозных истин невозможно; в этом смысле не существует философии религии¹⁴².

Чтобы перейти от философии к религии, из царства природы в царство откровения, мы должны из челна науки, в котором мы объехали Старый и Новый Свет, пересечь на корабль церкви и здесь принять божественные откровения столь же положительно, как они были заданы¹⁴³. Бэкон сказал, что капля из чаши философии ведет к атеизму, а полная чаша – к религии. Тут он мог разуместь только естественную религию, составляющую собственно только часть философии, если только она вообще существует, и не имеющую ничего общего с религией откровения. Что касается последней, то Бэкон не сказал, что челн науки обязательно должен привести нас на корабль церкви; он сказал, что мы должны сойти с одного и войти на другой, чтобы участвовать в религиозных истинах. Как между духом и телом, так и между Богом и миром существует дуализм, неразрешимый для философии.

1. РАЗГРАНИЧЕНИЕ ВЕРЫ ОТКРОВЕНИЯ И РАЗУМА. БЭКОН И ТЕРТУЛИАН

Этот дуализм полагает между религией и философией разделение, исключаящее всякое общение, всякое взаимное влияние. Философия в сфере религии есть неверие. Религия в сфере философии есть фантазия. С бэконовской точки зрения, религиозная вера не может быть ни присвоена человеческим разумом, ни проверена им. Она не терпит никакой критики разума. Она желает безотчетного принятия положений божественного откровения. Будучи сверхъестественными по своему источнику, эти откровения суть непроницаемые тайны для человеческого разума. Противоречия нашей воли не ослабляют обязательности божественных заповедей, и точно так же противоречия нашего разума не ослабляют достоверности божественных откровений. Напротив, именно эти противоречия укрепляют их высшее, божественное происхождение. Напротив, мы тем скорее должны признавать божественные откровения, чем менее они ясны нашему уму; чем они непонятнее – тем достовернее; "чем

противнее разуму божественное таинство, – гласит бэконовский канон, – тем больше следует в него верить во славу Божию"¹⁴⁴. Противное разуму в человеческом смысле не только не составляет отрицательной инстанции веры, а напротив, есть положительная инстанция, критерий истинности веры.

В божественное откровение следует верить уже потому, что оно противоречит человеческому разуму. Религиозная вера должна стоять не позади науки, а в стороне от нее, покоиться на совершенно ином основании: она должна быть безусловной, не иметь никаких рациональных оснований, никаких логических вспомогательных построений и, следовательно, быть все равно что слепой. Следовательно, и в области теологии Бэкон совершенно антисхоластичен. Схоластика была спекулятивной теологией, сообразным разуму построением материала веры, логическим бастионом церкви. Бэкон разрушает этот бастион в интересах философии и религии. Философия не должна строить материал веры, теология не должна укреплять себя подобными средствами. Бэкон, отделяя одну от другой, разрушает схоластический дух, соединивший или, если угодно, смешавший их. По-видимому, он возвращается к досхоластическому принципу

веры и возрождает лозунг Тертуллиана: *credo quia absurdum* ("верую, ибо абсурдно"). "Христос, сын Божий, – говорил Тертуллиан, – умер; я верую в это, потому что это противно разуму; он был погребен и вновь восстал из мертвых, что достоверно, потому что невозможно". Но Тертуллиана и Бэкона разделяют системы схоластики. Они отличаются один от другого, как их века. Английскому философу человеческий разум не казался столь бессильным, как латинскому отцу церкви. То же самое изречение звучит в устах реформатора науки иначе, чем в устах проповедника древнехристианской церкви. То, что Бэкон пишет в последней книге "О достоинстве и усовершенствовании наук", очевидно, имеет иной смысл, чем такое же положение Тертуллиана из сочинения "De carne Christi" ("О плоти Христа"). Бэкон имеет в виду "достоинства наук", которые он столь ревностно защищал и умножал столь многими сокровищами. Но эти "*dignitas scientiarum*" не входят в то, что признавал Тертуллиан. Даже напротив, им признается лишь то, что противоположно науке, – беспомощность наук и бессилие человеческого разума. Положение Тертуллиана просто, бэконовское – двусмысленно. Один интерес у них общий: они не

хотят никакой рассуждающей веры, никакого смешения веры и разума, религии и философии, откровения и природы. И соблюдая этот интерес, тот и другой вынуждены прибегнуть к парадоксу и утверждать, что противное разуму в религии увеличивает ее достоверность. Отношение между верой и разумом имеет только три варианта, из которых пуристу веры подходит только один. Вера или соответствует разуму, или противоречит ему; она противоречит ему или с его позволения, или без оногo. Первый вариант гласит: я верую, потому что это разумно. Здесь вера есть догмат разума, ибо она подтверждается разумом. Второй вариант гласит: я верую, хотя это неразумно. Здесь вера есть уступка разуму, ибо она допускается и как бы дозволяется разумом. Здесь разум ради веры делает нечто лишнее. Он решается веровать с тяжелым сердцем и как бы говорит: "Верую, Господи! Помоги моему неверию!" Здесь для веры было бы приятнее, если бы ее положения были разумными, ибо тогда она сочла бы их более достоверными. Наконец, третий вариант гласит: я верую именно потому, что это неразумно. Здесь вера отказывает разуму не только в послушании, но и во всяких связях, она помещает себя в оппозицию к нему и не допускает с его стороны никакого противоречия.

Если мы вместе с Тертуллианом и Бэконом будем противопоставлять веру разуму, а противное разуму сделаем положительным критерием веры, то нам останется только один этот третий вариант как единственно возможный. В отношении к разуму и философии пуризм веры не может найти никакой другой формулы. Но конечно, и в этой формуле против ее воли заключается разум, и в этом состоит противоречие, показывающее ее внутреннюю невозможность. Она есть рассуждение, она доказывает веру, правда, доказывает тем, что противоположно разуму, но все равно – доказывает; ведь она не может отделаться от этого "ибо" (quia), она сама есть логика и в то же время исключает всякую логику. Но примем пока желаемое за действительное и спросим: так же ли искренне *credo quia absurdum* у Бэкона, как у Тертуллиана?

Тертуллиан, заявляя это, имел в виду только одну цель: чистоту веры. Он не хотел оказать какой-нибудь услуги науке, ибо в его глазах она не имела никакого значения. Его положение было просто и недвусмысленно. Напротив, Бэкон своим разделением веры и науки хотел сделать ту и другую независимыми, он хотел уберечь ту и другую от смешения, иметь целью независимость науки в той же мере, как и независимость

религии. Мы должны даже усилить наше утверждение: Бэкон хотел независимости веры, потому что имел в виду независимость науки; он действовал более в интересах науки, чем в интересах веры. Поэтому его заявление было двусмысленным. Оно может быть интерпретировано в пользу как той, так и другой, но больше должно истолковываться в пользу науки. Наука была его сокровищем, а где было его сокровище, там было и его сердце. Разве сам он не называл господство человека, основанное на науке, царством небесным, которое он хочет открыть? Его интерес к вере и науке был разделен, он имел две стороны, и если был какой-то перевес на одной из этих сторон, то он, без сомнения, был на научной стороне. И в самом деле здесь был такой перевес. Кто познакомится с этим жаждущим знания умом, тот не станет сомневаться, что его истинный и произвольный интерес был обращен к одной науке: ей он посвятил лучшую часть своей жизни, между тем как другая часть принадлежала не религии, а государственным делам. По склонности вера была для него тем же, чем наука – для Тертуллиана. Он был столь же незначительным теологическим умом, как Тертуллиан – физическим.

Итак, как же Бэкон относился к религии при такой раздвоенности его точки зрения?

2. ОТНОШЕНИЕ БЭКОНА К РЕЛИГИИ. ПРОТИВОРЕЧИЕ И ЕГО РАЗРЕШЕНИЕ

При разрешении этого трудного и весьма спорного вопроса мы руководствуемся только одним – гармонией характера Бэкона и его философии. Его отношение к религии есть отношение к ней его философии. Если религия и философия должны быть полностью отделены, то не оставалось больше никакой другой формулы, кроме той, которую Бэкон выбрал вместе с Тертуллианом; он должен был акцентировать противность разума вере. Но было ли это отделение необходимым с точки зрения Бэкона? Есть три варианта возможного отношения философии к религии. Философия должна объяснять религию, познавая ее. Такова здесь и естественная задача философии. Если она не может ее разрешить, то ей ничего не остается, как просто утверждать, что религия ей непонятна. Здесь возможны два варианта: философия должна либо отрицать непонятный объект, либо признать его, или, иными словами, либо совершенно ниспровергнуть его, либо оставить совершенно неприкосновенным. Но этого никогда не делает научное объяснение: оно всегда есть

одновременно и оправдание, и критика своего объекта.

Бэконовская философия не способна объяснить религию. Она не смогла понять ни творческой фантазии искусства, ни сущности человеческого духа. Ей недостает тех средств, при помощи которых можно подойти к религии, а именно средств связи между божественным и человеческим духом. Религия во всех случаях есть отношение, члены которого суть Бог и человеческий дух. Каким образом может быть понято отношение, если не поняты его члены? Каким образом философия, которая хочет познавать только средствами экспериментального опыта, может исследовать дух, все равно какой – божественный или человеческий? В каких экспериментах, при каких механических изысканиях открывает себя дух? Бэконовская философия понимает свою ограниченность в этом отношении, она ясно сознает, что в ее построениях дух, Бог, религия суть неисследуемые объекты; это отчетливо высказанное осознание доказывает, что бэконовская философия хорошо себя знала в своем основателе и умела придерживаться границ опыта. Поэтому она должна была выбирать между отрицанием и признанием религии; при

этом, в какую бы сторону она ни склонилась, она должна была бы признать принятую позицию без всяких оговорок: она должна была или отвергнуть религию, или оставить ее так, как она есть (*en bloc*).

В такой необходимой дилемме бэконовская философия находится по неизбежным для нее основаниям. И она сообразно своему научному характеру решается на безусловное признание религии. Но, вообще говоря, трудно, если не невозможно, выйти из неизбежной дилеммы без каких-либо колебаний и сразу твердо занять какую-то одну позицию. Особенно это касается такой подвижной философии, как бэконовская. Раз поставленная в эту дилемму или безусловного утверждения, или безусловного отрицания религии, она невольно приходит в некоторое колебание, подобное движению маятника, и от точки признания, принятой Бэконом, нередко устремляется к противоположной точке. Противоречия, замечаемые в отношении Бэкона к религии, суть не что иное, как колебания в пределах этой дилеммы, невольные движения между позициями двойственного состояния. И если мы хотим строго определить отношение Бэкона к религии, то мы должны сформулировать противоречие, в котором находилась бэконовская

философия: она признавала и утверждала положительную систему веры, между тем как сама шла своей собственной дорогой, в направлении отступничества от веры, в направлении внерелигиозном; она сдерживала свое стремление к отрицанию религии, но не могла подавить его совершенно. Итак, нужно спросить: почему бэконовская философия не выразила своего сопротивления религии прямо, как это сделали большинство ее последователей? Почему она была на стороне признания религии, которое не могло ею сохраняться без внутреннего напряжения, без явного противоречия? При отрицательном отношении к религии она была бы устойчивее, была бы больше сама собой; почему же она выбрала положительное решение?

Первый и обычный ответ здесь тот, что Бэкон сделал уступку религии из личных соображений, что под мнимым ее признанием он пытался скрыть антирелигиозный характер своей философии, что, одним словом, его отношение к религии было лицемерным. Но известно, что первый ответ не всегда лучший, а в данном случае он – наихудший из всех, какие только можно дать, и вместе с тем – неразумнейший. В данном случае дело, конечно, стоит того, чтобы сперва попытаться дать ему научное объяснение, прежде

чем выносить бесцеремонные нравственные оценки. Уже тотчас же мы видим по крайней мере одно: если Бэкон лицемерил в своем признании религии, то он был одним из самых неловких и простодушных лицемеров – ведь то, что должно было бы тщательно скрываться ширмами его лицемерия, а именно уклоняющийся образ мыслей его философии, в слишком многих местах открыто выступает на свет. Умелое лицемерие доказывает нечестность человека, неловкое – его глупость. И если с характером Бэкона можно соединить первое утверждение, то как соединить с его умом второе?

2.1. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Должен ли он был отрицать религию потому, что не мог ее объяснить? В таком случае по тем же основаниям он должен был бы отрицать человеческий дух и существование Бога, ибо сам сознавался, что его философия не в силах объяснить их. В таком случае он по тем же основаниям должен был бы отрицать метафизику и естественную теологию, ибо ни та, ни другая не согласуются со строго физическим духом его философии. Если в сфере физического объяснения вещей Бэкон ничего не хотел знать о целесообразных силах, о духе и Боге то должен ли он был отрицать их? И если он, несмотря на все, признал эти необъяснимые силы, то было ли его признание лицемерным? Если оно им не было, то почему должно быть лицемерием его признание религии?

В самом деле, если не в физическом, то в своем естественном объяснении мира Бэкон имел достаточно оснований, чтобы признать бытие Божие. Он открыл здесь конечные причины, которые он не мог физически доказать и использовать, но которые точно так же не мог и отвергнуть на эмпирических основаниях. Физика

объясняет вещи, исходя из слепо действующих сил, она познает лишь законы механической причинности, но вместе с тем она не может отрицать, что в этих действиях может обнаружиться целесообразный порядок. Бэкон предоставляет метафизике отыскивать для целесообразных действий целесообразные силы; он предоставляет естественной теологии сводить эти целесообразные силы к некоторой разумной первоначальной силе как устроительнице мироздания. Он неоднократно подчеркивает, что, на его взгляд, вполне механическая и атомистическая натурфилософия, к которой относятся системы Левкиппа, Демокрита и Эпикура, не только допускает естественную теологию, но и с необходимостью ее требует и укрепляет ее более всякой другой философии. Атомизм отрицает цели в объяснении природы, но он не отрицает целей в самой природе; он должен признать в самой природе порядок, который невозможно вывести из случайных движений бесчисленных атомов. Тем более он вынужден признавать разумного творца мира, образовавшего этот порядок. Это признание кажется Бэкону столь необходимым, что он скорее готов согласиться со всеми возможными суевериями, чем отказаться от него. "Именно та

философская школа Левкиппа, Демокрита и Эпикура, которую преимущественно обвиняли в атеизме, при ближайшем рассмотрении дает яснейшее доказательство религии. Ибо вере гораздо больше соответствует то, что четыре изменчивых элемента и пятая неизменная сущность, будучи от вечности в строгой связи, не нуждаются в Боге, чем то, что бесчисленные атомы и зародыши, блуждающие без порядка, могут произвести этот порядок и красоту мироздания без некоторого божественного творца"¹⁴⁵.

Таким образом, естественное объяснение мира само ведет через метафизику к естественной теологии и, следовательно, к открытию божественного всемогущества, которое не может быть мыслимо без разума и воли. В природе открывается божественное всемогущество, в установлениях религии – божественная воля. И притом эта воля действует всемогуще, то есть по одному произволу, чуждому оснований. Если же естественное открытие божественного всемогущества превосходит объясняющие возможности разума, то несравненно более непонятны установки и уставы божественного произвола, и, следовательно, религия необъяснима! Но разве поэтому она менее

достойна признания? Если натурфилософия вынуждена признавать божественное всемогущество, то как она может осмелиться отрицать божественную волю в религии? Как в Боге не может иметь места противоречие между могуществом и волей, так невозможно, в глазах Бэкона, и несогласие между религией и философией¹⁴⁶. По крайней мере натурфилософия не ставит человека в положение, которое бы противоречило божественному откровению. "Человек был изгнан из рая не наукой о природе, а моралью, познанием добра и зла"¹⁴⁷.

Сказанным выше я хотел только доказать, что теоретическая позиция Бэкона не препятствовала ему признавать религию. Далее я покажу, что его практическая точка зрения препятствовала ему отрицать ее или даже только состязаться с ней. Именно таково его точное отношение к религии.

2.2. ПРАКТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Предположим, вопреки действительности, что Бэкон враждебно относился к религии, а естественную истину сделал критерием истины религиозной. Что должно быть следствием этого? Очевидно, борьба с религией, борьба за догмы или, по Бэкону, борьба за слова, то есть одно из тех бесплодных состязаний, которые в течение столь многих столетий опустошали человеческий разум и сделали его чуждым здравому мирозерцанию. Вместо усовершенствования наук Бэкон усовершенствовал бы религиозные споры и тем самым способствовал бы приведению наук в еще более жалкое состояние. Но тот, кто знаком с его умом, знает, как сильно был он нерасположен ко всем состязаниям подобного рода, как вся его натура на все лады инстинктивно противилась словоизвержению. Одного этого основания достаточно, чтобы объяснить и оправдать отношение Бэкона к религии. Он ни за что не хотел вступать в религиозные споры и потому всеми силами старался занять миролюбивую позицию по отношению к религии. Ему надо было выбирать между признанием веры без всяких обсуждений

(sans phrase) и участием в религиозных спорах. И то, что он предпочел первое, не есть лицемерие, так как он со всей серьезностью и со всей основательностью хотел избежать второго. Мы судим по духу Бэкона: для него необходимость миролюбивого отношения к религии вытекала из невозможности противоположного отношения. Этого, по-видимому, не приняли во внимание те, кто так охотно упрекал Бэкона в лицемерии. Бэкон хотел избежать пограничных споров между верой и наукой не только потому, что они были для него опасны и неудобны, но более всего потому, что он не ожидал от них никакой пользы, никакого практического результата. Весь его образ мыслей внушался желанием избавить науку от всяких бесполезных споров, чтобы время, которое могло бы быть на них потеряно, осталось для более плодотворных и лучших исследований. Чтобы достигнуть этой цели, Бэкон всегда был готов пожертвовать кое-чем из формальных ценностей философии. Тем беспрепятственнее она могла укреплять и расширять свое действительное господство. Уже одного этого соображения достаточно, чтобы защитить образ действий Бэкона от упреков в скрытности и лицемерии. Во-первых, он не был систематическим мыслителем, с которым

следовало бы спорить, если он отступает от своих основоположений. Во-вторых, его теоретические основоположения, по крайней мере в его собственном уме, не были исключительными в отношении религии. В-третьих, Бэкон стремился быть практичным во всех случаях, и при всех обстоятельствах иметь в виду пользу науки. И он нашел, что в интересах науки гораздо целесообразнее сохранять мир с религией, чем вести с ней войну. Это было благоразумие, не требовавшее никакого лицемерия. Снисхождение, с одной стороны, было в действительности безопасностью – с другой, а эта безопасность была нужна. Чем меньше философия, которую Бэкон хотел реформировать и сделать прежде всего полезной, вмешивалась в область теологии, чем старательнее она себя от нее отделяла, тем меньше она могла бояться враждебного вмешательства со стороны теологии, тем больше времени она выигрывала для своего собственного беспрепятственного развития. С этих позиций Бэкон трактовал отношение науки к теологии как внешнее и трактовал с практической осторожностью, с политическим тактом, не столько со смелостью, сколько с благоразумием. Невинное и подчиненное положение, занятое Бэконом по отношению к религии, было не

ширмой для его неверия, а защитой для его философии. Допустим невозможный случай, будто Бэкон отрицал религию, боролся с ней, затеял новый религиозный спор. Каков бы был практический результат всего этого, если бы вообще был какой-либо результат? Основание новой религиозной партии, секты, которое только увеличило бы разделение церкви! Разве Бэкон мог быть человеком, который стремится к подобному практическому результату? Как мог такой отъявленный враг сектантства, как Бэкон, способствовать сектантству? Даже в философии Бэкон вовсе не хотел основать школу; как же тогда он мог бы основать секту в религии? Воистину невозможно упрекнуть его в том, что он не добивался противной ему цели противными ему средствами. Противными ему средствами были догматические словопрения, противной целью – религиозная секта. Ради науки он от всего сердца желал мира. Именно потому он и считал свою эпоху благоприятной для науки, что после долгих расколов и войн наступило мгновение мира, и, следовательно, дела мира, к которым преимущественно принадлежат искусство и наука, могли рассчитывать на новую эру процветания. Ради мира Бэкон безусловно стал на сторону единства религии и церкви и был

его защитником в своих знаменитых "Essays". "Так как религия есть столь преимущественная связь человеческого общества, то она должна быть объединена приличествующими ей связями истинного единства и любви. Религиозные споры суть зло, которого не знали язычники... Преимущество церковного единства есть мир, заключающий в себе бесчисленный ряд благодеяний"¹⁴⁸. Чтобы сохранить мир, Бэкон встал на сторону церковного единства, основанного на установлениях религии, и уже, конечно, он никак не мог пытаться подвергнуть это единство опасности посредством нападения. Для него характерно изречение, которое вполне выражает его позицию: "Кто не против нас, тот с нами!"¹⁴⁹

Предположим, что Бэкон противными ему средствами религиозных споров достиг бы противной ему цели и основал бы новую религиозную секту. Что было бы следствием? Новый ревностный дух секты, то есть новый фанатизм, который естественным образом и в высшей степени противен физическому мыслителю. Фанатизм есть слепая религиозная ревность, а она, в глазах Бэкона, является вырождением религии, и потому он открыто и смело отстаивал принцип терпимости.

2.3. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Так как Бэкон в интересах мира избегал всяких религиозных споров и со своей стороны не давал поводов для нарушения церковного единства, то он, естественно, должен был желать такого же мирного настроения и со стороны религии и церкви. Ибо что толку мирно относиться к церкви, если сама она хочет войны? Здесь Бэкон ставит перед религией и церковной властью определенную границу, которую они не должны переступать. Он хотел бы, чтобы в самой церкви был подавлен и уничтожен дух нарушения мира. В пределах церкви нарушение мира возникает из-за слепой религиозной ревности, которая всегда склонна к насильственным мерам. Ее практическая форма есть фанатизм пропаганды, а теоретическая – суеверие. И той, и другой форме слепой религиозной ревности Бэкон устанавливает границы. Практическая граница против фанатической пропаганды, которую вполне можно назвать церковным духом завоеваний или религиозным властолюбием, устанавливается государством и политикой. Теоретическая граница против суеверия устанавливается наукой и особенно

натурфилософией. Суеверие есть внутреннее основание религиозного фанатизма, который сам составляет основание религиозных войн. Войнам должно препятствовать государство, суеверию – наука. По мнению Бэкона, ложно то единство религии, которое основывается на суеверии, ибо суеверие есть невежество, духовное затмение, а "в темноте все краски одинаковы". И точно так же ложно то церковное единство, которое стремится утверждаться насильственными средствами и порождает все ужасы религиозных войн, издавна отчуждавшие сердца людей от церкви. Бэкон считает, что воспрепятствовать этому должно подчинение церкви государству. Церковь никогда не должна нарушать гражданский мир и подрывать государственную власть, которая есть высшее человеческое достижение. Она никогда не должна носить "Магометова меча". Одним словом, Бэкон обезоруживает церковь во имя государства. Для церкви ополчаться на государство означает не что иное, как разбивать одну скрижаль законов о другую и смотреть на людей столь исключительно как на христиан, что из-за этого забывать, что они люди. Поэт Лукреций, когда представил себе жертву Ифигении, воскликнул: "Такие ужасы могла внушать она, религия!" А что бы он сказал, если

бы ему были известны парижская кровавая свадьба и пороховой заговор? Конечно, он стал бы всемеро большим атеистом и эпикурейцем, чем он был в действительности"¹⁵⁰.

Фанатическому распространению религии государство противопоставляет свою силу как твердую преграду. Эти строгое руководство и надзор государства необходимы прежде всего для того, чтобы религия не поджигала факелы политической революции. На эту опасность, очень близкую в его время, Бэкон обращает особое внимание. Можно опасаться, что религия посредством своего сродства с фанатизмом, а фанатизм посредством своего сродства или, лучше сказать, своего согласия с грубостью разнуздают чернь и под религиозными лозунгами направят против государства все связанные с этим своекорыстные интересы. Так возникают религиозные гражданские войны – страшнейшее из всех политических зол. Если церкви необходима реформа, то она должна производиться не снизу народом, а государством. Таким образом, отношение Бэкона к религии совершенно соответствует духу английской Реформации, временам Генриха VIII и Елизаветы. "Происходит нечто чудовищное, когда мирской меч отдается в руки народа в интересах религии.

Перекрещенцы и им подобные бешеные фанатики (*furiae*) должны хранить это в памяти.

Богохульство дьявола: "Вознесусь и стану равным Всевышнему", – велико, но еще хуже было бы, если бы Бог позволил кому-нибудь сказать: "Снизойду и стану равным князю тьмы". А разве не так бывает, когда роль религии падает настолько, что она увлекается жестокостями и безбожными преступлениями: убийствами правителей, истреблением народов, разрушением царств? Ведь это значит заставляя Дух Божий нисходить не в виде голубя, а в виде коршуна или ворона, и на корабле церкви водружать знамя разбойников и убийц. Поэтому было бы справедливо и вполне сообразно с потребностью времени, чтобы церковь своими учениями и решениями, князья – мечом, а все религиозные и нравственные сочинения – в качестве возвещающего мир герольда (*caduceo suo*) осудили без пощады и истребили на вечные времена религиозный фанатизм и все учения, ему благоприятствующие".

Таким образом, отношение Бэкона к религии самым ясным образом определено им самим. Он несет жезл герольда, возвещающий перемирие. Он хочет мира: вот почему он объявляет со своей стороны безусловное признание религии

откровения (признанной государством); вот почему он желает того же установления мира со стороны церкви. Она должна отказаться от претензии на светскую власть и предоставить ее одному государству; она должна отказаться от всех принудительных средств, которыми угнетается совесть и нарушается мир. Каждое принуждение совести, на которое идет церковь, несомненно, обнаруживает ее стремление к светской власти. "Чтобы высказать всю истину, – так заключает Бэкон свой "Опыт о единстве церкви", – скажем вместе с достопочтенным и мудрым отцом церкви: на тех, кто советует принуждение совести, должно смотреть как на людей, которые под этим учением скрывают лишь свои собственные страсти и таким образом стараются способствовать своему собственному интересу"¹⁵¹.

2.4. ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Итак, вот что безусловно признает Бэкон: миротворную и миролюбивую религию, которая идет только от Бога; и вот что он безусловно отвергает: нарушающую мир религию затмения, основывающуюся на человеческом суеверии. Религия откровения противоречит человеческому разуму, но не противоречит человеческому благу. Этой точки зрения практической пользы Бэкон придерживался столь твердо, что даже сделал ее масштабом божественной воли. Насколько он оказывается почтительным и покорным в отношении к положительной религии откровения, настолько беспощадно и критически он обращается с суеверием. Ему, когда оно обнаруживается практически, Бэкон противопоставляет светскую государственную власть как полицию, а когда теоретически – науку как: целебное средство. Так нужно понимать Бэкона, когда он говорит о натурфилософии: "Она есть надежнейшее лекарство против суеверий и вернейшая служительница религии"¹⁵².

Суеверие в глазах Бэкона есть преувеличенная, выродившаяся, в сущности,

своекорыстная религия, которая кажется ему гораздо хуже, нежели выродившаяся философия. Вырождение философии есть неверие, или атеизм. Бэкон опровергает его посредством естественной теологии. Она противостоит неверию, теология откровения – суеверию. Если бы теперь не было никакого иного выбора, кроме как между атеизмом и суеверием, то Бэкон, безусловно, объявил бы себя атеистом, потому что атеизм казался ему менее дурным, чем суеверие. Суеверие, рассматриваемое как теоретически, так и практически, кажется ему гибельнее, ибо теоретически оно есть недостойное представление Бога, которого оно делает кумиром, а практически оно опасно людям тем, что благоприятствует безнравственности и фанатизму и, следовательно, распространяет в человеческом обществе яд несогласия. Атеизм не имеет никакого представления о Боге, но это лучше, чем нелепое представление о нем, противоречащее сущности Божией. Лучше, думает Бэкон, оставить вопрос о существовании Бога нерешенным или даже отрицать существование Бога, чем бесчестить его недостойнейшими о нем представлениями. А именно последнее делает суеверие: "В действительности оно есть пасквиль на

божественное существо... Плутарх был совершенно прав, говоря: мне действительно хотелось бы больше, чтобы люди думали, будто Плутарха никогда не было, нежели чтобы они думали, будто был Плутарх, который постоянно пожирал своих новорожденных детей, как поэты рассказывают это о Сатурне"¹⁵³. Суеверие тиранит людей, ссорит их и портит все здоровые душевные силы. Этого нисколько не делает атеизм: "Он не отрицает здравого смысла, естественных обсуждений, нравственных законов, стремления к доброй славе, он не подрывает гражданского мира, а делает людей предусмотрительными и пекущимися о своих интересах и своей безопасности. Таким образом, и без религии он может породить определенную нравственность, и известны вольнодумные времена, которые были счастливы и спокойны, как, например, римское при Августе"¹⁵⁴. Напротив, суеверие ведет к политическим смутам. "Здесь народ играет роль владыки, мудрые должны повиноваться глупым, общий порядок вещей извращается, так как все практические разумные основания теряют свою силу"¹⁵⁵. Если мы станем искать основы суеверия, то ими будут: "Приятные и льстящие чувствам церемонии и церковные обряды, фарисейская святость,

преувеличенная вера в предание, иерархические уловки, которые употребляются духовными лицами для удовлетворения их собственных честолюбия и корысти, слишком большое покровительство тем так называемым добрым и благочестивым намерениям, которые открывают двери обновленному и самостоятельному богослужению, антропоморфные представления всякого рода и, наконец, варварские времена"¹⁵⁶. Не следует обманываться сходством между суеверием и религией. Именно это сходство делает его тем ненавистнее: "Оно (суеверие) относится к религии, как обезьяна к человеку... Точно так же, – разумно прибавляет Бэкон, – из-за боязни суеверия не следует увлекаться преждевременными реформами. При реформах в религии нужно, как и при очищении тела, приступать к делу с осторожностью и не отделять здоровых частей вместе с испорченными; так обычно бывает, когда реформы делаются толпой"¹⁵⁷.

Суеверие, будучи тираническим и своекорыстным, ненавидит своих противников и клеймит каждого, кто ему противоречит, именем атеиста. Поэтому нужно осторожно обходиться с этим именем. Атеизм есть безбожие. Истинный атеизм есть практическое безбожие, которое под

видимостью религии благоприятствует своекорыстным интересам и служит себялюбию. Теоретическое безбожие, умозрительный атеизм, вообще очень редок. "Истинные атеисты, число которых велико, суть лицемеры, у которых святость никогда не сходит с языка и которые совершают обряды без всякого участия сердца и ума, так что в конце концов они несут на челе своем ясное клеймо"¹⁵⁸.

2.5. ЛИЧНОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ НАСТРОЕНИЕ БЭКОНА

Религиозный характер Бэкона находится в гармонии с его философией. Мы можем вынести определенное суждение и по этому сокровеннейшему вопросу (ибо личное религиозное настроение есть дело сердца). Он глубоко не терпел суеверия как искаженной религии человеческого безумия и боролся с ним посредством научного, а именно натурфилософского, просвещения; атеизму же он противопоставлял научные основания без всякой горечи. Религию откровения и основанную на ней церковь Бэкон признавал по соображениям, которым не препятствовала его теоретическая позиция и которых требовали его практическая и политическая точки зрения. Он хотел, чтобы религия откровения, как и естественная наука, была очищена от всех человеческих идолов, и в этом отношении он мыслил антикатолически, как истый потомок реформаторского века; он хотел, чтобы она была принята без логических доказательств, и в этом пункте он мыслил антисхоластически, как основатель новой философии. У новой философии не было

аргументов, которые могли бы служить доказательствами для предметов религии откровения, и Бэкон смог понять это бессилие своей философии. Религии она могла дать только одно: безусловное формальное признание.

Я допускаю, что личное положение Бэкона при дворе короля Якова I, его уступки королю и вообще обстоятельствам того времени, а также другие побочные мотивы очень благоприятствовали этому признанию и часто усиливали его выражение. Формальное признание легко выразить на любом языке. И Бэкон иногда говорил даже языком благочестия; он восставал против человеческого авторитета и признавал в религии безусловным образом авторитет божественный. Конечно, тут можно спросить: где Бэкон находил решающий критерий божественного авторитета? Когда Бэкон задавал себе этот вопрос, он должен был отвечать на него словами Библии и должен был приходить в некоторые противоречия с ними при своих физических представлениях. Но таков был характер его времени – не разбирать серьезно вопрос о библейском авторитете. Формальное признание, которым Бэкон почтил религию откровения, не исключает внутреннего ее признания; я не говорю, что оно его доказывает.

Но нет сомнения, ум, подобный бэконовскому, был слишком широк и объемлющ для просвещения, которое прямо отрицает то, чего не может объяснить. Он предоставил такое просвещение позднейшим мыслителям, которые могли думать уже и потому систематичнее, чем он. Впрочем, внутреннее признание, оставшееся для религии в его голове, наполненной научными и практическими мирскими интересами, не было ни ревностным, ни глубоким душевным порывом. Оно было холодным, как и все его склонности. Вера Бэкона основывалась на подавленном сомнении и находила в нем постоянный противовес. Его собственный интерес сосредоточивался на мире, природе и опыте, а религиозная вера никак не была и не стала сокровищем его сердца. Для этого ему недоставало простого и детского сердца: настоящего сосуда веры. Как повсюду, в религии он исходил из сомнения; его сочинение о христианских парадоксах, относящееся к раннему периоду и опубликованное после его смерти, доказывает религиозный скептицизм Бэкона¹⁵⁹. Он сначала познал антиномии между религиозными откровениями и человеческим разумом, прежде чем устранил их посредством повеления. Религиозное настроение Бэкона всего

лучше может быть определено отрицательными суждениями. Можно достоверно сказать, чем оно не было: оно не было лицемерием, ибо признание было для него серьезным делом; оно не было и благочестием, ибо мирские интересы были для него дороже и у него от природы недоставало того, что составляет в религии природу, чтобы не сказать гений наивной восприимчивости веры и детской потребности веры. Если мы представим себе его религиозное настроение ближе к неверию, чем к суеверию, и на одинаковом расстоянии от благочестия и лицемерия, то тем самым мы укажем на настоящее его место, на равнодушную середину, которая по меньшей мере граничила с безразличием, если действительно не была им. С сердечной стороны признание не стоило ему ничего, даже притворства. Его религиозные взгляды шли не от полноты сердца, а были хорошо обдуманной и обоснованной манерой держаться; они были не маской, а костюмом, который естественно шел ему; но и в строгом смысле они едва ли были для него чем-то большим, чем его одежда.

3. РАСХОЖДЕНИЕ МНЕНИЙ О РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЗИЦИИ БЭКОНА. БЭКОН И ДЕ МЕСТР

Быть понимаемым внешним образом и обсуждаемым односторонне – такова весьма понятная судьба всех философов. Односторонние суждения, составленные остроумной головой, всегда достойны внимания, ибо они указывают на что-то одно и, подчеркивая его, делают его более доступным для других. Что касается религиозной позиции Бэкона, то, действительно, выслушать относящиеся к ней суждения весьма интересно и поучительно. Односторонне схватывая точку зрения, которая в его натуре была двусторонней, они должны противоречить одно другому самым резким образом. Все возможные противоположные суждения, какие только можно было вынести об отношении Бэкона к религии, действительно были вынесены. Они показывают, какие противоположности соединял в себе Бэкон. По отношению к нему эти суждения односторонни, в сравнении друг с другом они представляют собой образчики антиномий. В общественном мнении Англии Бэкон обычно считался церковно настроенным человеком, в

Германии это мнение было подвержено сильному сомнению со стороны ученых, касавшихся этой темы, во Франции оно отрицалось до такой степени, что ученые, напротив, признавали в Бэкоме крайнюю противоположность религиозно-церковного настроения. Но и во Франции, где занимались Бэконом несравненно больше, чем в Германии, раздавались совершенно противоположные голоса, образцы которых мы и сравним мимоходом. Прежде всего я должен заметить, что введенное Бэконом разграничение религии откровения и человеческого разума нашло доступ к различным умам и послужило для выражения совершенно разных интересов. Это бэконовское разграничение было жадно подхвачено: одними для защиты веры, другими для защиты неверия. Так различаются между собой семнадцатое и восемнадцатое столетия. В XVIII в. продвинувшееся просвещение везде, где оно еще употребляет бэконовскую форму соглашения, делает это решительно в антирелигиозных целях; в отношении к религии оно стало одним формальным признанием, о котором можно сказать, что оно исключает внутреннее признание и скрывает в себе скорее противоположное. В этой форме бэконовский принцип веры является у Кондильяка, доведшего

бэконовскую философию до исключительного и законченного сенсуализма. Напротив, в XVII в. мы находим, что то же разделение веры и разума утверждается на пользу вере. Но и при этом положительном отношении к вере опять возможна противоположность, ибо речь идет об основаниях, по которым разум приносится в жертву религии откровения – делается ли это из благочестия или из сомнения. Благочестие может иметь интерес погружаться в божественные откровения, не встречая помех со стороны человеческой мудрости и не сбиваясь ею с пути. Скептический же разум может иметь интерес рассекать узлы сомнений мечом веры, и не столько для того, чтобы водрить меч веры, сколько для того, чтобы отнять у себя способность самому разрешать свои сомнения, то есть чтобы оставить себя как такового в сомнении. Разум приносит себя в жертву вере после того, как он со всех сторон рассмотрел и со скептическим остроумием проанализировал ее сомнения. Этот триумф веры над разумом есть, в сущности, победа скептика, а именно: если сомнения могут быть разрешены только таким образом, то в действительности они неразрешимы, и тогда скептик выигрывает свою игру. Собственно говоря, он верит в ненадежный

и недостоверный человеческий разум; в этом интерес его веры: неверие в истины разума он превращает в слепую веру в истины божественного откровения. Оба эти интереса, столь глубоко различные, религиозный и скептический, опираются на бэконовское разделение религии и философии. Два из величайших и интереснейших умов XVII в. признают это разделение в пользу веры, но так, что их интересы веры противоположны один другому; один из них – янсенист Блез Паскаль, другой – скептик Пьер Бейль.

После того как бэконовская формула веры проявилась в столь односторонних точках зрения и послужила в одних случаях вере, а в других неверию, мы не удивимся тому, что и сама религиозная позиция Бэкона понималась подобным же образом односторонне: одни представляли и объясняли ее как позицию Паскаля, другие – как позицию Бейля, третьи – как позицию Кондильяка. "Он был положительно неверующим", – так судили Кондильяк и его школа, энциклопедисты и их эпигоны, Малье, биограф Бэкона, Кабанис, который писал ему панегирики, Лазаль, его переводчик, который прямо объявлял, что Бэкон в душе был совершенным атеистом, а в своем внешнем

признании религии – только льстецом и придворным¹⁶⁰. Все эти люди, принадлежащие к одному духовному семейству, увидели в Бэконе своего прародителя и судили о нем по семейной аналогии, как об одном из равных себе. Между тем с иной стороны мы слышим противоположные голоса: "Он был положительно верующим и благочестивым". Так судит де Люк, истолкователь бэконовской философии, против которого Лазаль защищает его неверие¹⁶¹. К де Люку примыкает аббат Эмери со своим апологетическим сочинением "О христианстве Бэкона"¹⁶².

Все эти понимания односторонни и слишком неопределенны, чтобы исчерпать дух Бэкона. Но каждое из них имеет с ним общую точку соприкосновения и попадает в цель в этой одной точке, которая, конечно, не есть центр. Ближе всего к Бэкону Кондильяк и его приверженцы, которые относятся к нему так, как, например, у нас вольфианцы к Лейбницу. Как вольнодумцы, так и верующие объявляли Бэкона своим, обращая внимание исключительно на ту сторону его позиции, которая была им ближе. Что у Бэкона кажется подобным вере, то вольнодумцы считают ничего не значащей видимостью, одной лишь маской, умышленным лицемерием; Лазаль,

который сам себя называл "камердинером Бэкона", без зазрения совести, как и подобает камердинеру, говорит о "позорном проколе" (*partie honteuse*) своего господина. Что у Бэкона похоже на неверие, то верующие почитатели считают незначительными отклонениями или заблуждениями, которые Бэкон сам осознавал и со временем непременно бы отверг. "Похвалы, которыми Бэкона осыпают враги христианской религии, – говорит аббат Эмери, – почти заставили нас усомниться в его вере. Но как радостно нас удивили его религиозное чувство и его благочестивые изречения!" Таким образом, Бэкон нашел своих апологетов как среди неверующих, так и среди верующих, или, говоря более современным языком, и там и здесь нашел себе адвокатов, которые его защищали.

Для полноты впечатления недостает полемиста под наименованием "адвокат дьявола" (*advocatus diaboli*), которого в отношении к Бэкону мы могли бы искать только в одном классе людей, а именно среди фанатиков. Этот *advocatus diaboli* действительно нашелся; точно по зову, он явился в виде графа Жозефа де Местра, сочинением которого французская литература по крайней мере попыталась заполнить полемический пробел в группе своих

творений, относящихся к Бэкону. В этом сочинении, озаглавленном "Разбор бэконовской философии", де Местр пытался не бороться с Бэконом, а уничтожить его¹⁶³. Он потому имеет право на радикальную полемику, что его точка зрения диаметрально противоположна бэконовской. Ничто не было в такой степени противно физическому мыслителю, как религиозный фанатизм. Де Местр – фанатик. Ни с какой церковной точкой зрения Бэкон не состоял в более враждебной противоположности, как с католической; наши читатели заметили, что Бэкон заимствовал у католичества те черты, которыми он изображал суеверие. Де Местр же не только католик в ультрамонтанском смысле, он иезуитски настроенный католик. Нет такой научной точки зрения, против которой Бэкон выступил бы более решительно, чем схоластическая, выработанная теологией Средних веков. Де Местр – искусственный схоластик, так как естественным он не мог быть в силу специфики своего времени; он романтик, один из тех, кто производил над учреждениями Средних веков искусственные опыты оживления посредством политической реставрации. Итак, он становится на точку зрения, находящуюся по ту сторону Бэкона, относящуюся к ступени развития,

которая уже позади Бэкона. Для полемики графа де Местра это весьма невыгодная позиция, ибо он видит свой предмет только сзади и судит о Бэкоме так, как его видит. Если мы сравним того и другого, то найдем, что противоположны их точки зрения, но не времена. Противоположность Бэкона схоластике была естественной, необходимой и решительной, противоположность де Местра Бэкону – искусственной, деланной, колеблющейся, а так как она хотела быть решительной, то оказалась в высшей степени горячей, несправедливой и бессмысленной. Это заранее портит и отравляет крестовый поход, который французский романтик XIX в. предпринимает и проповедует против английского философа.

То, с чем всего меньше может примириться де Местр в бэконовской философии, – это введенное Бэконом разделение философии и религии, науки и теологии. То, что всего более возмущает его в бэконовской философии, – это первенство натурфилософии и физики и второстепенное место, предоставленное нравственным и политическим наукам. "Естественным наукам принадлежит второе место; председательство по праву подобает теологии, морали, политике. Каждый народ, который не поддерживает

тщательно этого порядка степеней, находится в состоянии упадка"¹⁶⁴. Романтику грезятся отцы церкви и схоластики, которые философствовали в интересах и на благо церкви. В противоположность Бэкону он признает единство религии и философии, но он в своем увлечении начинает защищать это единство аргументами, которые принадлежат не схоластике, а Просвещению. Почти не веришь глазам, когда такой человек, как де Местр, приводит для согласования откровения и разума аргументы, которые употреблял Лессинг. Он говорит о воспитательной роли божественных откровений, об их естественном отношении к способности понимания человеческого ума, о том, что каждое откровение есть в сущности не что иное, как некоторая заранее сообщенная истина, педагогически подготовленное Просвещение¹⁶⁵. То, что такой человек, как де Местр, должен был бы защищать только одним авторитетом церкви, он защищает рациональными аргументами, заимствованными из внецерковного просвещения. Когда этот современный дипломат принимает против Бэкона сторону схоластики, он превращается в романтика; когда он защищает ее и выступает ее адвокатом, он становится софистом и разделяет

участь всех своих сторонников и собратьев по духу. Опираясь на католический авторитет, имеющий под собой силу, эти люди могут торжествовать; опираясь на разумные основания, они бесхребетно жертвуют своими основоположениями и должны погибнуть в силу того, что добровольно сдают противнику свое оружие. Впрочем, Бэкон никак не составляет исключительной цели полемики де Местра. В его лице он хочет уничтожить весь род, целый период: все восемнадцатое столетие и представителей французского просвещения. Каждый удар, наносимый де Местром Бэкону, вместе с тем должен попасть в Кондильяка и энциклопедистов. Книга де Местра против Бэкона есть объявление войны со стороны французской романтики XIX в. франкскому просвещению XVIII в. "Бэкон, – пишет де Местр, – был идолом XVIII в.; он прародитель Кондильяка; о нем нужно судить по его потомкам, по его духовной родне, а эту родню составляют Гоббс, Локк, Вольтер, Гельвеций, Кондильяк, Дидро, Д'Аламбер и т. д. Бэкон установил основоположения энциклопедистов; они распространили славу Бэкона и возвели его на трон философии. Он был основателем той "Теомизии", которая наполняла собой дух

XVIII в."¹⁶⁶.

Таково, по де Местру, историческое значение Бэкона. Без сомнения, оно велико и обширно. Тем важнее для противника Просвещения свести этот характер к настоящему его значению, так как от него проистекает враждебное столетие. Мы выберем из длинных тирад характерные моменты, чтобы показать нашим читателям, как Бэкон отразился в голове де Местра. Это непохожая на человека карикатура, которая не делает отвратительным свой предмет, а делает смешным своего автора. Фанатизм парализует любой талант, даже талант исказить вещи; он истребляет любые следы естественного подобия, потому что сам не имеет ничего общего с природой.

Свой предмет де Местр ценит прежде всего с римско-католической точки зрения, которую он называет христианско-религиозной. Каким ему является Бэкон с этой точки зрения? Он был тем, чем его признали энциклопедисты, то есть, пишет де Местр, человеком неверующим, "безбожником", "решительным атеистом". Однако же он высказывался в пользу веры и признавал ее во всем ее полновластии? "Тем хуже, – заявляет де Местр. – Он, следовательно, был в то же время совершенным лицемером"¹⁶⁷. Здесь

ему очень кстати пришелся Лазаль, который тоже объявлял своего "господина" и "учителя", как он называл Бэкона, атеистом в маске лицемерия. Но в чем заключаются для де Местра критерии бэконовского неверия и лицемерия? Вот великолепный образчик того, как де Местр умеет находить следы этих критериев. От такого чуткого органа едва ли кто уйдет. Бэкон говорит в 29-м афоризме второй книги своего "Органона": "Нужно также наблюдать и собирать необыкновенные явления природы, уродливости и т. д., но с осторожностью, и особенно нужно быть осмотрительным относительно тех, повествования о которых имеют какое-нибудь религиозное происхождение, как, например, чудища у Ливия"¹⁶⁸. Де Местр подхватывает это высказывание, и, по его мнению, в нем Бэкон сразу выказывает и свой атеизм, и свое лицемерие. Цитированное место трактует о необычайных явлениях природы: это не чудеса, а чудища, как их и называет Бэкон. Если речь идет о них, то он предостерегает, чтобы не верили безусловно религиозным рассказам, каковы бы они ни были. "Стоп! – восклицает де Местр. – Это кощунство! Бэкон понимает здесь христианство, он порочит святую религию, он нехристь, он атеист!" Но Бэкон прибавляет: "Как,

например, чудища у Ливия". Далее он ссылается на людей, занимающихся магией и алхимией. У него и мысли нет о христианских чудесах, которые вовсе не подходят под категорию, о которой идет речь! "Смотрите, – восклицает де Местр. – Это лицемер; он понимает христианство, а цитирует Ливия! Смотрите, как искусный комедиант умеет прикрыть себя, выставляя вперед Ливия! Я должен кинуть ему слова мадам де Савиньи: "Прекрасная маска, я тебя знаю!" Он сказал: "Нужно, что касается чудищ, не верить безусловно религиозным рассказам, каковы бы они ни были". Слова произнесены ясно, вот они: "Каковы бы они ни были". А раз он понимает все, то, следовательно, и христианские"¹⁶⁹. В силу того, что Бэкон сомневается в достоверности чудищ, особенно в рассказах религиозного происхождения, он становится в глазах де Местра нехристианином; в силу того, что он при этом ссылается на Ливия, – лицемером.

А что такое Бэкон в науке по суждению того, кто только что разоблачил его в религии как безбожника и лицемера? "Он проповедует, – пишет де Местр, – науку так же, как его церковь проповедует христианство – без миссии!"¹⁷⁰ Да позволит нам граф де Местр при этих словах ответить ему вместе с госпожой Савиньи: "Маска,

мы тебя знаем!" С Бэконом он борется не просто как с прародителем Кондильяка, как с идолом XVIII в., как с философом, но и как с протестантом! То, что протестант, член отступнической церкви, совершил службу философии для своей церкви, взял на себя гегемонию наук и передал ее протестантизму, – это неудобный факт, который невыносим для фанатика католицизма, романтического схоласта, дипломата реставрации, и ему очень бы хотелось от него избавиться. Бэкон столь же мало имел призвание к реформации науки, как протестантизм – к реформации церкви: на языке де Местра это значит, что он не имел никакого призвания, на нашем же языке – что он имел столь же великое; и в пользу этого великого призвания свидетельствуют три столетия, в течение которых пребывал и действовал протестантизм. По суждению де Местра, Бэкон не был научным гением. Почему? Потому что сам он не сделал никаких открытий, а только писал об искусстве делать открытия, был теоретиком этого искусства¹⁷¹. Это значит упрекать эстетика в том, что он не художник. Если мы захотим говорить о предметах, чем они не являются, то мы сможем многое о них наговорить. Число таких бесконечных суждений, как их называет логика,

тоже бесконечно. Логике следовало бы почерпнуть у наших критиков примеры таких бесконечных суждений, которые, собственно, и не являются суждениями. Кем же наконец был Бэкон, если он столь же мало был научным гением, как эстетик – художником? Он был, решает де Местр, писателем-беллетристом легкомысленнейшего и грубейшего свойства, без всякого следа оригинальности, ибо его язык кишит галлицизмами!¹⁷² Его любовь к наукам была несчастной, бесплодной любовью – влюбленностью евнуха!¹⁷³ Его так называемая философия – это бездушный материализм, колеблющийся и неустойчивый в своем выражении, легкомысленный в своем настроении и исполненный заблуждений во всех своих положениях. Де Местр не хочет признать у Бэкона даже малой толики истины; он неоднократно свидетельствует ему свое глубочайшее презрение.

Всякий видит, что в данном случае мы имеем дело с бесом, который с каждым последующим словом все больше и больше приходит в бессмысленную и потому смешную ярость и, используя имя Бэкона, изливает злобу на воронье пугало, составляющее предмет его дрянного произведения. Это ясно, когда, например, читаем

такого сорта высказывания: "Общее впечатление от Бэкона, оставшееся у меня после тщательного исследования, есть полнейшее недоверие и потому совершенное презрение. Я презираю его во всяком отношении: как тогда, когда он говорит "да", так и тогда, когда он говорит "нет"... Бэкон заблуждается, когда он утверждает; он заблуждается, когда он отрицает; он заблуждается, когда он сомневается; он заблуждается, одним словом, во всем, в чем можно заблуждаться человеку... И основание этой вполне ложной и губительной философии было столь же суетно и презренно, как и она сама"¹⁷⁴. Это было не что иное, как страсть новаторства, "болезнь неологизма", увлекшая Бэкона и всю новую философию в Англии, Франции и Германии. Только эта страсть и дала всем так называемым системам новой философии их однодневное существование, а их основателям – однодневную славу, которую граф де Местр уничтожает одним дыханием своих уст. Его неблагоприятный взгляд не без сожаления наблюдает в ряду неологистов и труднейшего мыслителя новой философии, нашего соотечественника Иммануила Канта. Забавно видеть Канта пред судейским стулом де Местра, но еще забавнее слышать Суждение, которое

выносит величайшему из философов этот пристрастнейший из судей. Кант, по мнению де Местра, был бы философом, если бы не был шарлатаном. Это "бесценное откровение" гласит: "Если бы Кант в простоте душевной шел по следам Платона, Декарта, Мальбранша, то мир давно бы уже не слышал ни слова о Локке, а Франция, может быть, узнала что-нибудь получше своего плаксивого и смешного Кондильяка. Вместо этого Кант отдался той несчастной страсти к новаторству, которая никому не приносила ничего хорошего. Он говорил, как темный оракул. Он не хотел говорить, как говорят другие, обыкновенные люди, а изобрел особый язык, и мало того что он имел притязание, чтобы мы научились немецкому языку (в самом деле, уже это притязание – слишком!), он хотел даже принудить нас изучать Канта. Что же было следствием? Среди своих соотечественников он возбудил легкое брожение, искусственный энтузиазм и схоластическое потрясение, которое все-таки нашло себе границу на правом берегу Рейна, а когда толкачи Канта отваживались переходить эту границу, чтобы выложить перед французами свой красный товар, французы не могли удержаться от смеха"¹⁷⁵.

Я серьезно опасаясь, как бы с графом де

Местром не случилось чего-либо подобного у земляков Бэкона или Канта, и притом мы будем смеяться над ним не так, как французы над Кантом: не на наш счет, а на его собственный.

Глава одиннадцатая

БЭКОНОВСКИЙ ПРИНЦИП ВЕРЫ В ЕГО ДАЛЬНЕЙШЕМ РАЗВИТИИ

Многочисленны и неоднородны те мотивы, которые определяют отношение Бэкона к религии и заставляют его двигаться по весьма сложному и как бы диагональному пути. Это движение определяется пружинами, которые действуют в весьма различных направлениях. Итак, чтобы правильно понять бэконовское направление веры, нужно тщательно разложить его на первоначальные мотивы. Не понимают его те, кто, судя односторонним взглядом, принимает его или за исключительно положительное, или за исключительно отрицательное. Так как от Бэкона идет вся реалистическая философия Нового времени, то у него надо искать и зачатки всех тех отношений, которые связывают этот реализм с религией. Религиозная позиция Бэкона уже содержит в себе все характерные черты, которые раскрываются в английско-французском просвещении. Его естественная теология дает основание деизму, который именно в XVIII в. развивается рядом английских философов. И

притом этот деизм уже у Бэкона определяется как направление, уклоняющееся от исторической религии откровения¹⁷⁶. Исторической религии откровения Бэкон объявляет со стороны философии безусловное признание, исключаящее всякую критику разума, так как он заранее видит невозможность достигнуть положительной религии путем философии. Это признание означает слепое подчинение разума вере. Но в границах этого подчиненного положения наука должна обладать свободой, не допускающей какого-либо вмешательства со стороны религии. Поэтому Бэкон хочет подчинить церковь государству и отнять у нее средства, которыми она могла бы принуждать умы по своему произволу. Церковь должна быть признана, но не должна господствовать. Вот почему Бэкон желает уничтожения господства веры и введения веротерпимости. И каково бы ни было положение англо-французского просвещения относительно исторической религии, оно всегда боролось против господства веры и требовало веротерпимости. Не Гоббс, а Бэкон первым пожелал, чтобы меч церкви был изъят из рук священнослужителей и передан в руки государства. Не Локк, а Бэкон первым отчетливо выразил принцип веротерпимости и пожелал его

признания в интересах науки.

Но из бэконовской позиции наряду с деизмом и терпимостью можно вывести и решительное неверие, которое в Англии и особенно во Франции следует за бэконовской философией. Неверие, атеизм, или отрицание всего религиозного, в любом случае есть выражение материалистически настроенной философии. Атеизм всегда соединяется с материализмом по логической связи. У самого Бэкона эта склонность к материализму столь же очевидна, как и понятна; она только как бы загорожена метафизикой, на которой основывается естественная теология как опора деизма. Дух Бэкона жил физикой; физическое объяснение вещей было у него по существу механистическим и потому материалистическим. Из-за своей физической точки зрения Бэкон восставал против религиозного суеверия. Когда он должен был выбирать между суеверием и атеизмом, то он выбрал последний по всевозможным основаниям. Такое предпочтение атеизма с его стороны последовательно; оно следует из его склонности к материализму. Если теперь философия откажется от своего формального признания положительной религии и так расширит свое физическое объяснение вещей, что уничтожит метафизику и

естественную теологию, то она должна будет не только предпочесть атеизм суеверию, но открыто поставить атеизм на место самой религии.

Если мы сравним религию и философию, как их понимал Бэкон, то их несовместимость, их логическое противоречие бросятся в глаза. Чтобы сделать это логическое противоречие явственным, мы должны строго определить, какие понятия имел Бэкон о религии и о философии. Все просвещение, которое ему следовало, никогда не достигало других или высших понятий. Религия в смысле Бэкона есть божественное (сверхъестественное) откровение. Философия в смысле Бэкона есть объяснение природы. Основанием божественного откровения в смысле Бэкона является произвол Бога, исключаящий всякую необходимость; естественное основание вещей заключается в механической необходимости, исключаящей всякую целесообразную деятельность и, следовательно, тем более произвол: философия ничего не знает о произволе, религия – о необходимости. Произвол как таковой не имеет обоснования и потому он непонятен. Если Бэкон не мог найти для религии никаких иных оснований, кроме божественного произвола, то он имел право подчеркивать ее непонятность. Если разум, исследуя религию,

может открывать в ней только противоречия, разрешить которые он совершенно не в состоянии, то Бэкон имел право положить конец этим бесцельным спорам, этому бесплодному словопрению, всем этим доводам и опровержениям тем, что запретил разуму всякие возражения и вменил ему в обязанность безусловное признание божественных декретов веры. Нужно только ясно понимать, на какой ступени развития стоит человеческий разум в бэконовской философии, какое значение он придает религии, с одной стороны, и себе самому – с другой. Религия для него есть положительная система веры, состоящая из божественных установлений, предписанных произволом, то есть решением Божиим. А что такое разум для самого себя? Во всех естественных вещах он есть опыт, во всех сверхъестественных – вместе с опытом исчезают и разум, и всякое обосновательное умозаключение; за пределами опыта он лишается всякой опоры, он расплывается в пустых спорах и в бесплодных бесконечных рассуждениях. В отношении к природе человеческий ум становится опытной наукой, в отношении к религии – резонером; в религии всецело господствует божественный произвол, в философии религии – резонерствующий

человеческий произвол. Так смотрит Бэкон на суть дела, так противопоставлены у него права религии и разума. Если Бэкон подчиняет разум религии, то это значит, что он заставляет человеческий произвол замолкнуть перед божественным произволом.

Предположим, что права той и другой стороны действительно таковы, как их указывает Бэкон. Как иначе он мог бы разрешить вопрос? Разум заключает. Каждое умозаключение требует исходного положения, правила, закона. Законы природы мы должны найти, потому что они скрыты в вещах. Законы религии мы должны принять, потому что они открыты Богом. Разуму позволительно заключать из этих законов, но не изменять или испытывать их. Они суть вечные исходные посылки, которые разум употребляет, но не составляет. Как Бэкон понимает это второстепенное употребление разума, он поясняет одним сравнением, сделанным мимоходом, но характерным для его понимания религии. По его представлениям, с религией дело обстоит так же, как с игрой. Тот, кто хочет играть, например, в шахматы, не должен критиковать или ниспровергать правила игры, а должен разумным образом использовать эти правила, руководствоваться ими в своих заключениях. Так

же обстоит дело и с положительной религией. Она есть как бы игра, правила которой установлены божественным произволом и сообщены людям через откровение. Если мы хотим быть религиозными, то мы не должны перетряхивать ее правила, а должны просто принять их как они есть, и не допускать никакого другого использования собственного разума, кроме такого, которое следует их руководству¹⁷⁷.

1. БЭКОН И БЕЙЛЬ

Представление религии в виде игры – это сравнение, которое невольно вырвалось у Бэкона – в действительности весьма ярким образом озаряет наготу его религиозной позиции. Сравнение, однако, соответствовало этой его позиции. Оно, без сомнения, мыслилось Бэконом наивно, однако оно легкомысленно по существу, и этот его легкомысленный характер обнаруживался тем больше, чем резче и систематичнее проявлялся реалистический образ мыслей у последователей Бэкона. Очень скоро попытались играть на шахматной доске так, чтобы человеческий разум мог объявить религии: "Мат!" Сравнить религию с игрой – в действительности означало поставить религию на карту, и философия, которая происходила от Бэкона, уже после нескольких ходов убедилась, что она выиграла игру. С точки зрения бэконовского понимания сущности религии и разума, они суть антиподы, взаимоисключающие противоположные сферы и находятся в состоянии естественного противоречия. Об этой противоположности следует молчать в силу приказа; формальным признанием религии она

была скорее устранена, чем уничтожена, но скрыта она не была. Формальное признание опиралось большей частью на практическую точку зрения, на политические соображения, субъективные основания, которые скорее были предписаны философии, чем почерпнуты из нее. Это были подпорки по необходимости, которые, однако, скоро должны были рухнуть. Вместе с ними рушится и бэконовская постановка вопроса о вере, разрывается связь, соединявшая религию и веру; они отделяются, а внутренняя их противоположность все более резко выступает в форме логического противоречия. Это противоречие только усугубляется в ходе дальнейшего развития бэконовской философии. Философия должна разочароваться или в себе самой, или в вере. Таким образом, здесь возникает жесткая дилемма: или человеческий разум, или положительная религия – что-то одно должно потерять свою достоверность; разум скептически обращается или против себя, или, не веруя, против религии; из двух сил сохраняется лишь одна. Твердость религии откровения потрясает основы философии, веру в надежность человеческого разума; надежность разума подрывает значение положительной религии. При этом скепсис, еще подкрепляющий на мгновение

сильную веру, обозначает собой переход к неверию. В ходе развития бэконовской философии этот переход олицетворяет Пьер Бейль. Он был связующим звеном между Бэконом и французским Просвещением, он стоял на рубеже XVII и XVIII вв.

Бейль, подобно Бэкону, заключает от противного разуму к признанию веры; он, как и Бэкон, считает противоречие между религией и разумом неразрешимым, потому что он, как и Бэкон, находит источник религии в божественном произволе, а источник человеческого разума – в естественных законах. Абсолютный произвол безусловного существа и естественно обусловленные познавательные способности человека не допускают никакого сравнения, не находятся ни в каком разумном отношении; акты божественного произвола менее всего могут быть поняты человеческим духом, они требуют слепой веры и слепого послушания. Каждая попытка разумной критики положительных религиозных предметов может уяснить только одно – противоречие разума и этих предметов. И именно в том состоит оригинальный и замечательный вклад Бейля, что он уяснил эти противоречия и направил все свое остроумие на то, чтобы разобрать их и сделать очевидными для глаз

каждого. Он тщательно изложил суть противоразумности веры, на которую Бэкон лишь указал. Он показал, что религия исключает разум как практически, так и теоретически. В этом отношении Бейль стал тем, чем Бэкон не был, а именно критиком веры. Практическая религия есть святость, теоретическая состоит в истинах откровения. Бейль показал относительно святости, что она не выдерживает испытания естественной моралью, а относительно истин откровения – что они противоречат человеческому разуму. Его критика веры осуществлялась на манер Бэкона: он доказывал противоречия между святостью и моралью, религией и разумом, демонстрируя их на конкретных примерах, то есть, следовательно, вскрывая их индуктивным путем. При помощи отрицательных инстанций Бейль опроверг согласие, которое рассчитывали найти между религией и философией, и тем самым подтвердил их противоречие, установленное Бэконом. То, что святой характер не есть вместе с тем нравственный по понятиям разума о естественной морали, Бейль показал на примере жизни царя Давида¹⁷⁸. То, что положительное учение веры не есть вместе с тем учение разума и никогда быть им не может, он показал на примерах догматов

спасения по выбору благодати Божией и грехопадения человека по попусению Божию. Грехопадение человека было для Бейля отрицательной инстанцией для всякой умозрительной и рациональной теологии. Как бы она ни объясняла грех, исходя из божественного определения, каждому из ее положений, каждому догмату противоречит некоторое положение разума. Факт грехопадения вместе с множеством нравственных зол, которые за ним следуют, кажется ему совершенно необъяснимым. Или человек не свободен, и тогда его действие не есть грех; или он свободен, и тогда его свобода проистекает от Бога: или Бог хотел греха, что противоречит его святости, или он его не хотел, но отнесся к нему спустя рукава. Но что это значит? Он не воспрепятствовал тому, чтобы грех совершился.

Тогда Бог или не хотел препятствовать и, следовательно, не был благ, или не мог воспрепятствовать, несмотря на все свое желание, следовательно, был не всемогущ¹⁷⁹. Итак, со всех сторон разум видит себя в лабиринте сомнений, коль скоро он ищет объяснения грехопадения, нравственного зла в мире. Без греха не было бы искупления, без искупления – христианской религии: таким образом, истины откровения суть

непроницаемые тайны для человеческого разума. Посредством сопоставления девятнадцати философских положений с семью теологическими Бейль рассчитывал доказать несогласуемость тех и других и тем самым невозможность спекулятивной теологии. Результат его критики веры есть установление противоречий между откровением и разумом.

Однако сам Бейль хочет противоречить не власти откровения, а власти разума. Разум должен подчиниться религии, он должен слепо верить и на основании противоречий, остроумно им открываемых, убедиться в собственном ничтожестве, в своей бессилии объяснить религию и доказать ее разумными аргументами. Не религиозный, а философский скептицизм – вот конечная цель изысканий Бейля. Скептицизм как сомнение, посредством которого разум сам себя удаляет из сферы религии и уступает ей, он считал выражением истинно христианской философии¹⁸⁰. Практически Бейль, конечно, искренне придерживался своего принципа веры; он хотел быть добрым кальвинистом; чтобы жить как кальвинист, он против своего желания находился в добровольном изгнании. Философия скепсиса соответствовала особенностям его духа, который при его энциклопедическом интересе к

историческому разнообразию и при преимущественно критическом настроении не мог терпеть никакой связывающей системы. Но именно этот критический талант, соединенный у Бейля с необъятной ученостью, не допускал того, чтобы в нем религиозный интерес веры представлял собой действительную потребность сердца. Его исповедание было ему дорого, но сама вера не была заложена в его сердечном настроении и еще менее согласовывалась с его образованием. После того как он удовлетворил свою критическую страсть, высказал свои сомнения, открыл и сформулировал противоречия, выставляемые философией против догматов религии, ему было легко говорить о подчинении разума вере. Его разум сказал свое последнее слово. Последним словом было противоречие между верой и разумом: противоразумность веры. Больше этого Бейль ничего не знал. Он не мог разрешить этого противоречия, а смог только найти его и сформулировать. Это противоречие было для него важно: его дух с неутомимой бойкостью двигался между религией и философией как между умозрительными системами; Бейль и сам был живым противоречием между верой и разумом; он был воплощением духа

противоречия, который, не изменяя себе, мог превращать все возражения против веры в возражения против разума и даже, чтобы быть себе верным, должен был это делать. Только так можно правильно понять Бейля, а понимаемый таким образом, он не может быть назван ни серьезно верующим, ни серьезно неверующим. Он был вполне скептичен, он оставался скептиком и в религии, а если и не хотел быть в ней скептиком, то оставался им против своей воли: иначе он не мог. Для него было достоверно одно: невозможно разрешить сомнения, которые разум внес в предметы веры. Эту невозможность Бейль назвал слепой верой. Но вера, вырастающая из бессилия, какого бы рода она ни была, будет иметь то общее со своим источником, что она будет слаба. Дряхлость разума не приводит к сильной вере, которую он обосновывает. Сомнение в разуме не делает надежной нашу веру в истинные откровения. Есть вера, которая не нуждается в разуме и науке и никогда не интересуется их сомнениями и возражениями. Эта нетребовательная, первоначальная, детская вера уверена в самой себе, все равно, подтверждает или отрицает ее разум; ей нет нужды до того, что говорит разум: обосновывает ли он ее посредством некоторого "ибо" или допускает ее

посредством "хотя". Ради этой веры, предполагающей детское сердечное настроение, Евангелие называет блаженными нищих духом. К этим счастливым Бейль не принадлежит; его дух был так богат, так разнообразен и так распространен, что не мог быть настолько простым, чтобы войти в небесное царство веры. Вера может быть сильной и живой, хотя разум и слаб, но слабость разума не может сделать ее сильной. В вере Бейля содержится сомнение; эта вера есть не что иное, как конечный пункт (*punctum finale*) сомневающегося разума, негласная граница мышления. Верующие хорошо сделают, если с осторожностью будут избегать такого союзника, как Бейль. Вера, которую скептики предлагают религии со стороны философии, есть дары данайцев, которые религии лучше отклонить. Внедрить веру Бейля в христианство значило бы в действительности ввести в Троицу деревянного коня, и мы увидим, что выйдет через ночь из этой веры: одно разрушительное сомнение! После того как Бейль критически проанализировал и разложил веру, он уже столь же мало может надеяться воззвать ее к жизни, как и анатом – воссоздать из раздробленного тела здоровый организм. Это можно сделать разве что с помощью Медеи,

посредством уж не знаю какого колдовства. Одним словом: вера Бейля есть не что иное, как видоизмененное выражение сомнения; и невозможность, на которой она основывается, в самом Бейле есть неспособность, которую он при всем своем желании не может превратить в некоторую способность – даже в способность верить.

Если сравнить Бейля с Бэконом, то можно отметить, что оба по одним и тем же причинам желают подчинения разума вере. Однако сознание, с которым разум выражает эту свою покорность, у того и другого различается. Оба они сознают противоречие между религией и философией, но Бэкон проходит мимо него, тогда как Бейль входит в него и с геометрической точностью измеряет бездну между верой и разумом. Об этом противоречии он может сказать гораздо больше Бэкона, и в той же самой степени сознание, с которым Бейль подчиняется вере, менее наивно и больше расположено быть ироническим. Бэкон не хотел противоречить вере, Бейль действительно ей противоречил; первый воздерживается от того, что он мог бы сказать против веры, второй забрал назад то, что говорил против нее; при этом Бейль отрекался от своей оппозиции добровольно и искренне, но она была

уже свершившимся фактом (fait accompli); Бейль мог бы сделать ее несостоятельной, но не небывшей; он не мог забыть высказанных сомнений, сгладить резкие черты своего духа, не мог стать верующим всей силой души, после того как однажды допустил игру своего остроумия против веры. То, что Бейль все-таки хотел быть тем, чего сам себя лишил, – это внутреннее противоречие придает его вероисповеданию иронический оттенок. Не над верой, а над самим собой иронизирует Бейль, принуждая философию складывать свое оружие. А тем, что его исповедание веры было искренним, эта ирония над самим собой не только не уничтожается, а скорее усиливается, точнее, утончается. В этом отношении весьма справедливо сказал Фейербах: "Скептицизм был для Бейля исторической необходимостью; он был уступкой, которую он делал вере; он должен был приписать разуму и ее добродетели, и ее недостатки. Сознание силы разума иронически смиренно выразилось под именем его слабости"¹⁸¹.

2. АНГЛИЙСКО-ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

В действительности, нельзя отрицать веру решительнее, чем признавая ее таким образом и на таких основаниях, а именно в силу ее противоречия разуму. Что остается для науки, если у нее отнимается всякая возможность усвоить себе веру в силу разумных оснований, найти самой дорогу, которая приводит к вере? Если противопоставлять веру разуму так, как это делают Бэкон и Бейль, то для разума ничего не остается, кроме или безусловного признания, или безусловного отрицания веры, остается только полное разочарование в себе самом или в религии. Одно только невозможно: чтобы разум действительно слепо веровал. Если он вообще не слеп, то он не может стать слепым по отношению к известным вещам. И ни Бэкон, ни Бейль не могли серьезно желать сделать разум слепым: они оба так старались раскрыть ему глаза. Следовательно, относительно слепой веры, которой желает тот и другой, дело может обстоять только так, что разум, с точки зрения религии, не будучи слеп, притворяется слепым, что он играет роль слепого. Таким образом,

бэконовская философия в своем развитии ведет не к вере, а к внешности веры, к некоторому видимому признанию, за которым или тем надежнее себя чувствует собственное превосходство, или же скрывается холодное равнодушие. Эта внешность веры есть или ирония, или безразличие, если только не само лицемерие. Но если наука не хочет выносить такой пустой и недостойной формы, то она на бэконовских основаниях может принять в отношении положительной религии только точку зрения совершенного отвержения. По тому же самому критерию, по которому откровение было ей представлено и поставлено над нею, она теперь отрицает положительную систему веры. Из кажущегося основания для признания веры она делает теперь серьезное и решительное основание для ее отрицания. Под воздействием Бэкона и Бейля просвещение, если оно не хочет быть ироническим, равнодушным или даже лицемерным, становится совершенно неверующим. Оно теряет не только веру религии, но и веру в религию. Религия вообще, в его глазах, то же, что и суеверие. Убежденное в том, что оно само должно лицемерить для признания веры в божественное откровение, это просвещение убеждено точно так же, что

лицемерят все и лицемерили все, кто когда-либо верил в такие откровения. Поскольку оно само если явно и не отрицает, то показывает только внешность веры, постольку оно думает, что вера во все времена была одной только внешностью. Оно не способно признать действительно положительную религию; точно так же оно не способно действительно ее объяснить. Так как у кажущейся веры нет никаких истинных оснований, то ее объясняют из ничтожных оснований, из своекорыстных и эгоистических побуждений. Поскольку это просвещение могло признавать эту веру только ради внешних целей, постольку оно думает, что вера всегда признавалась только ради внешних целей, только из мирских соображений. Таким образом, в духе бэконовского просвещения историческая религия откровения превращается в произведение человеческого безумия, ее объяснительные причины связываются с игрой своекорыстных побуждений, вся история религии превращается в прагматизм "суеверия, лицемерия и обмана священнослужителей", одним словом, в историю болезни человеческого духа. Таковы черты, которые характеризуют просвещение прошлого столетия в Англии и особенно во Франции в отношении к религии. Против положительной

религии оно высказывалось в том тоне, который хотя и не был предписан Бэконом и Бейлем, но сохранялся как единственно возможный: так как оно не могло оправдать слепой веры и не находило в своем разуме никакой основы для религии, оно стало шутить с религией, трактовало ее то с высокомерной иронией, то с гордым равнодушием, а при случае относилось к ней даже лицемерно. Если же оно решалось действовать честно и критически на свой лад, то оно трактовало положительную религию столь презрительно, как только это было возможно; оно объясняло ее так, что от нее ничего не оставалось, кроме "суеверия, лицемерия и иерархических уловок"; оно превращало то, что считалось и во что веровали как в божественное откровение, в игру человеческого произвола. Его объяснения исторической религии были столь же отрицательны, сколь поверхностны и мелки. Иначе и не могло быть при данных условиях. Условия выражались формулой, установленной Бэконом и Бейлем для отношения веры и разума, а именно: противность божественного откровения разуму утверждает достоверность первого. Но эта формула имеет две стороны. Ее положительная сторона раскрывается Бэконом и Бейлем, а отрицательная, обратная – Болингбромом и

Вольтером¹⁸². Если Бэкон утверждал: "Чем противнее разуму божественная тайна, тем больше в нее следует верить во славу Божию", – то они говорили: "Тем больше ее следует отвергать во славу человеческого разума". В свете этого просвещения то бэконовское невольное замечание, в котором он сравнивает положения веры с правилами игры, является гораздо более роковым и многозначительным, чем считал сам Бэкон. Болингброк и Вольтер со всеми своими последователями действительно думали о религии как об игре, правила которой под видом божественных откровений были своекорыстно изобретены человеческим произволом. И они объясняли религию так, как они ее представляли. Объяснять таким образом религию тогда значило просветить мир относительно религии.

Таково отношение между положительной религией и бэконовским просвещением. Здесь мы излагаем только один показатель этого отношения. Из того, как философия относится к религии, всего лучше можно заключать о научных масштабах философского духа: на какой высоте он стоит, как далеко простирается его кругозор, как глубоко он проникает в природу вещей, а прежде всего в человеческую природу. Согласитесь со мной, религия есть главнейший

представитель исторической жизни, рассматриваемой в крупных чертах, а философия – главнейший представитель научного образования, рассматриваемого в целом. На основании этого мы признаем в качестве канона: философия относится к религии так же, как к истории. Если она не способна объяснить религию, то она, конечно, не годится и для объяснения истории вообще: она никогда не поймет чуждое ей настроение духа и его побуждения и всегда будет осуждать и порицать другое время по аналогии со своим собственным. А это так же неправильно, как если бы вещи рассматривались, по выражению Бэкона, не "по аналогии с миром", а "по аналогии с человеком". Философия не способна объяснить религию, если она или отрицает ее как суеверие, или выводит из побуждений какого угодно, только не религиозного свойства.

Так судило английско-французское просвещение в лице своих беззаветнейших представителей. Этот образ мыслей был неисторическим по происхождению, которое нацеливало на разделение и на внутренний разлад религии и философии, откровения и природы, веры и разума. Разделение, которое провели Бэкон и Бейль, в действительности было полным

внутренним разладом, который вскоре должен был привести к соответствующему внешнему разладу. Религия как средоточие исторической жизни лежала вне интересов бэконовского образа мыслей. Таким образом, его разум стоял по ту сторону истории. В своих понятиях он был настолько же неисторичен, насколько религия в ее откровениях казалась ему неразумной. Религия казалась ему только теологической; сам он был только натуралистичен. И как религия, так и история вообще были для этой философии вещами самими по себе, границей ее понимания. Граница, которую Бэкон и Бейль провели между религией и философией, составляет в сущности границу их философии и их разума в отношении к истории. И ясно, почему бэконовское понимание должно было иметь эту границу. Цель его есть полезное познание мира, утилитарный подход; его научный метод есть экспериментальный опыт. В сравнении с этой целью религия должна казаться бесцельным предметом; в сравнении с этим методом – предметом иррациональным. Реалистическая философия уже в самом своем основании была чужда и холодна к религии; этот чуждый религии образ мыслей у последователей Бэкона превратился во враждебный, последним (научным) основанием которого со стороны

философии было не что иное, как неспособность мыслить исторически.

3. НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Иначе подходило к: этому вопросу немецкое просвещение; оно с самого начала имело в виду соединение откровения и природы, веры и разума. Здесь наш Лейбниц находится в диаметральной противоположности Бэкону, и он, чтобы объявить об этой противоположности и обосновать ее, пишет свою "Теодицею". Конечно, эта книга не есть глубочайшее и наиболее исчерпывающее выражение его философии, которая до сих пор только очень немногими понимается верно; но тем не менее есть основания для того, что "Теодицея" стала популярнейшим из его сочинений, книгой для чтения во всей Европе. Она была направлена прямо против Бейля: это было исповедание немецкого духа против английско-французского. Лейбницевская "Теодицея" попыталась объяснить то, что Бейль выставил в качестве отрицательной инстанции против всякой философии религии, против всякой веры разума, – грехопадение человека, зло в мире. Тогда это было единственное объяснение, в котором философия протягивала руку религии. Лейбниц серьезно смотрел на это соединение даже в глубочайших своих концепциях. Он

развивал идею религии разума, которая не противопоставляет себя положительной вере в откровение, а хочет усвоить ее и известным образом регулировать. Но не было ли и у Бэкона этой мысли "естественной религии или теологии"? Было только имя, но не сущность. То, что Бэкон называл естественной религией, было представлением Бога, затемненным вещами, познанием бытия Бога, почерпнутым из наблюдения целесообразно устроенной природы: сомнительное заключение из сомнительных посылок! И если даже отбросить в сторону всю сомнительность, то и тогда его естественная религия, его понятие о Боге были только некоторым рассуждением человеческого ума, а не божественным откровением. Лейбниц же хотел, чтобы религия понималась как откровение. У него понятие Бога считалось вечной, первоначальной заданностью нашей души, идеей, прирожденной человеческому духу, имеющей источником непосредственно самого Бога. То, что Лейбниц называл естественной религией, было естественным откровением Бога в человеческом духе, которое поэтому никак не могло противоречить историческим откровениям, иначе Бог противоречил бы сам себе. Вот почему Лейбниц делал естественную религию в

определенном смысле критерием религии откровения. Он был положительным критиком веры, в то время как Бейль был ее отрицательным критиком. Тому, что противоречит человеческому разуму в положительной религии, не следует верить, а то, что превышает возможность этого, должно быть признано. Лейбниц различал сверхразумное, как он говорил, и противоразумное. Это различие имело прочные основания в его философии. Бэкон и Бейль не могли этого сделать, ибо они считали сверхразумное противоречивым и превратили последнее в положительный критерий веры. Почему? Потому что они выводили всякую откровенную, или положительную, религию из божественного произвола, ибо не признавали в Боге никакой необходимости. Но то, что производится произволом, какого бы рода он ни был, не допускает никакого оправдания разумом, ибо произвол чужд закону и потому противен разуму. Напротив, для Лейбница божественные откровения были закономерными и потому разумными, даже если эта разумность и не могла быть понята человеческим разумом. Почему? Потому что Лейбниц объяснял из божественной мудрости то, что Бэкон и Бейль выводили из одного произвола; потому что он мыслил понятие

Бога так, что в разумнейшем из всех существ простой произвол не имеет места.

Мы признаем положение: как философия относится к религии, так она относится и к истории; если она исключает из себя религию, то она не способна мыслить исторически. В таком положении находится английско-французское просвещение. Напротив, если философия включает в себя религию и проникается ею, то она, по крайней мере по задатку, способна мыслить исторически. Этим задатком обладает немецкое просвещение. В его рамках религия и разум соединены понятием религии разума, которая сама считается откровением и ищет согласия с положительной (откровенной) религией как своей последней цели. Прежде чем эта цель была достигнута, даже в немецком просвещении дело дошло до противоположности между разумом и откровением, между естественной и исторической религией; и здесь было время, когда утверждалась эта противоположность и возникали проблемы с объяснением исторической религии и потому истории вообще, хотя даже такие объяснения были гораздо серьезнее и основательнее, чем те, которые предлагались в Англии и Франции. (Сравните, например, Реймаруса с Болингброком

или Вольтером!) Но у нас эта противоположность, в основании которой лежало соединение, стремилась к новому примирению и сама послужила только более глубокому соединению. Эта задача, которая была присуща немецкому просвещению, могла быть разрешена только одним путем. Пока естественная религия считалась, как у вольфианцев, единственно истинной и единственно возможной, на историческую религию можно было смотреть только как на кажущийся предмет, который при ближайшем рассмотрении объясняется прагматизмом светских отношений; здесь вся суть дела сводилась к утверждению неподвижной и исключительной противоположности. Чтобы преодолеть ее, нужно было открыть сродство и связь между естественной и исторической религиями и понять последнюю в ее религиозной природе. Но религиозная природа некоторой исторической веры никогда не открывается логическому пониманию, она открывается лишь историческому пониманию, которое может схватывать своеобразное, проникать в чужой образ представлений и ощущений и объяснять его из исторических условий. Объяснять исторические факты из исторических условий значит признать необходимость в истории,

исторически мыслить значит мыслить естественно относительно истории. Исторический ум в отличие от абстрактно-логического понимает, что человеческое просвещение началось не вчера, что оно представляет собой постепенно идущий вперед процесс образования, который имеет всемирно-историческое значение и в котором просвещение настоящего составляет только временную высшую точку. Таким образом, каждая религия, как и вообще всякое человеческое образование, требует, чтобы ее понимали не с точки зрения настоящего, а исходя из своеобразных условий и задатков культуры своего времени. И по отношению к образу мыслей своего времени данная историческая религия является не его противоположностью, а его элементом и основой. Немецкое просвещение по своим задаткам было призвано мыслить исторически; оно овладело этими задатками уже при Лейбнице, а развило их благодаря Винкельману, Лессингу и Гердеру (он не мог развиваться в тот период, когда господствовали Христиан Вольф и его школа). Этот ход нашего немецкого просвещения я проследил по последовательным стадиям и объяснил его, исходя из первоначальных импульсов¹⁸³. Я выяснил, что более всех Лессинг дал свободу

историческому смыслу немецкого просвещения и в своем "Воспитании человеческого рода" в этом смысле понял и оправдал положительную религию. Как Лейбниц относился к своему современнику Бейлю, так и Лессинг относился к его современнику Вольтеру. И как Лейбниц отличается от Локка и Бейля, а Лессинг – от Вольтера, так и немецкое просвещение отличается от английско-французского. Философия, основанная Бэконом, освободила естественный смысл, исследовала, развила и укрепила его в тех областях, которые, однако, исключали историю. Философия Лейбница произвела из себя исторический смысл, который не исключал естественного, а подчинял его себе. Она в противоположность философии Бэкона и Декарта мыслила природу по человеческой аналогии, то есть как постепенно растущее царство образований, стремящихся к человеку как к своей бессознательной цели. Таким образом природа оказывается как бы прообразом истории, организуя человека. Таким образом натурфилософия уже в самом своем источнике имеет задатки стать философией истории. И с этой точки зрения следует судить об истории философии Гердера, а позднее о натурфилософии Шеллинга. Идеи Гердера по истории

человечества спекулируют на натурфилософских предположениях, идеи Шеллинга по философии природы спекулируют на историко-философских результатах. И, может быть, Шеллинг оплодотворил не столько науку о природе, сколько философию истории, может быть, он объяснил не столько природу, сколько естественную религию. Я говорю "может быть", потому что не буду спорить с естествоиспытателями.

Если английско-французское просвещение в своих основах было только натуралистическим и потому не имело конгениального смысла для исторического процесса развития человечества, то немецкое просвещение в своей цели было гуманистическим. Этой цели оно достигло благодаря Канту. Но вместе с тем кантовская эпоха имела значение и для английско-французской философии, ибо эта философия в своем развитии подошла к той точке, где она подвергла сомнению естественный смысл и его познание. Здесь-то и объял ее ум Канта и дал ей последний и самый сильный толчок к совершенно новому исследованию природы человеческого познания. Здесь ее повел за собой Кант, и таким образом она влилась в немецкую философию.

Глава двенадцатая

БЭКОНОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЕЕ ОТНОШЕНИЯХ К ИСТОРИИ И К НАСТОЯЩЕМУ

Если мы сравним бэконовскую философию с историей, то явно бросятся в глаза как ее ограниченность, так и ее противоречивость. Очевидно, объяснение истории составляет необходимую задачу точной реалистической науки: это столь же достоверно, как и то, что сама история принадлежит к реальности. Бэконовская философия не способна объяснить историю: в этом ее ограниченность. Она отдает себе отчет в этом и потому ясно выраженным и рефлексивным суждением исключает из себя элементарные понятия, необходимые для объяснения истории. Эти элементарные понятия суть "человеческий дух" и "религия": дух есть субъект и носитель истории, религия – основа всякого человеческого образования. Если кто-то не может объяснить дух, то как он может объяснить развитие духа, которое есть не что иное, как сама история? Бэкон объявил человеческий дух неизвестной и непознаваемой сущностью, которая не входит в

предмет его философии. Если для кого-то религия есть скрытое таинство, то как он поймет ее влияние на искусство, науки, нравы и государство? Как познать следствия, не зная причины? Бэкон объявил религию иррациональным предметом и представил ее как непроницаемую потустороннюю область для человеческого духа.

Но религия вовсе не такая область, равно как и человеческий дух. И то, и другое суть проявления реальной жизни, причем религия – существенный фактор, а дух – единственный субъект всякой истории.

Реалистическая философия, которая находит в бэконовской философии не только свой источник, но и свой широчайший кругозор, должна быть также духом действительности. Недействительное она должна исключать, действительное, данное, неопровержимо фактическое – объяснять. Итак, она противоречит сама себе, исключая из себя историческую действительность и глядя на ее движущие силы как на неразрешимую загадку. Она не стоит на одном уровне с действительным миром. История есть остаток, который не растворяется в бэконовской философии. Эта ее ограниченность не выдумана нами, а полагается

ею самой, и она вместе с тем показывает противоречивость реалистической философии.

1. НЕИСТОРИЧЕСКИЙ ОБРАЗ МЫСЛЕЙ БЭКОНА

Это противоречие можно проследить в частностях. Бэкон в духе реалистической философии требовал объяснения истории и пояснял свои требования указаниями, как нельзя более относящимися к делу. Сам он очень хорошо сознавал, что значит объяснять историю. Но сам же он не выполнил своих собственных требований: когда он вступал в историческую область, он относился к делу, не столько объясняя, сколько описывая, а когда пытался объяснить исторические объекты, то эти его попытки вступали в очевидное противоречие не только с историческим, но и с его собственным методом объяснения. Его собственный научный метод объяснения опирался на верное положение: судить о вещах не по человеческой аналогии, а по их собственной, то есть по объективным отношениям, которые соответствуют вещам, относить не вещи к себе, а себя – к природе вещей. Этот единственно верный, вполне естественный принцип объяснения в приложении к истории требует измерять исторические вещи их собственной мерой, судить о них не так, как

они относятся к нам, а так, как они относятся к самим себе, к своему веку и его условиям. А как Бэкон следовал этому положению, столь настойчиво им рекомендуемому, в своих собственных исторических объяснениях и суждениях? Он следовал прямо противоположному началу. Он судил о всей прежней философии, в том числе о Платоне и Аристотеле, не по относящемуся к ней времени, а только сравнивая ее со своими понятиями: что им соответствовало, то принималось, а что противоречило – то отрицалось и отвергалось как превратное. Он сделал свою философию мерой всех других, он судил и объяснял исторические явления науки только по этой аналогии, субъективнее которой не могло и быть. Точно так же Бэкон объяснял "мудрость древних". Он считал, что древние мифы суть параболы, что эти параболы выражают символически известные естественные и нравственные истины, в которые Бэкон вкладывал свои собственные нравственные и физические представления. Так, миф об Эроте, по его мнению, согласовывался с демокритовской философией, а эта философия – с его собственной. Но что такое эти предположения, если не предрассудки, один другого произвольнее? Такие предрассудки допускал сам

Бэкон, который в то же время положил в основу своего объяснительного метода утверждение: не допускайте *anticipatio mentis* (предвосхищения ума), а одно только *interpretatio naturae* (объяснение природы), то есть совершенно чуждое предрассудкам и сообразное с природой объяснение вещей! Должно ли иметь место какое-либо исключение из этого правила? Если нет, то почему у Бэкона мифы составляют такое исключение? Он объясняет их посредством предвзятых понятий, посредством предрассудков произвольнейшего свойства. Бэконовское объяснение превращает эти произведения творчества в общее место и нисколько не учитывает их живого своеобразия, их исторического происхождения, их поэтического и национального характера. Из поэзии посредством этого аллегорического объяснения получается проза, из греческого творчества – негреческий образ мыслей. Кроме того, каждое аллегорическое объяснение как таковое телеологично, ибо оно видит в объяснении объекта только дидактическую цель, усматривает в объекте тенденцию, которую само же и подкидывает или пытается извлечь. Каждая басня, как известно, имеет свою мораль, она есть целесообразное произведение и так и должна

объясняться. Но Бэкон в своем методическом, или строго научном, способе объяснения отверг всякую телеологию: почему же тогда он объяснял все творения древних именно телеологически? Почему в мифах он видел только басни? Или, лучше сказать, почему он делал из мифов басни посредством весьма противоестественного и насильственного способа объяснения, подводя под них цели, которых они, очевидно, не имели? Почему вообще аллегория была для него высшим из всех видов творчества? Аллегория есть прозаическое, целесообразное произведение, поэтическое творение есть произведение гения. Гениальное, поэтическое творчество всего ближе к естественному; относительно творений природы Бэкон прямо требует, чтобы они не объяснялись целесообразными силами. Но вместе с тем высочайшие творения поэзии, по его мнению, должны быть рефлектирующей целесообразной деятельностью. Всякий видит, как неестественно и даже противоестественно по отношению к собственным представлениям понимал Бэкон сущность поэзии, как мало он знал о ее естественном источнике. Творческой фантазии он не понимал, лирическую поэзию он не считал поэзией, а высшей поэзией признавал аллегорическую.

Указанное противоречие очевидно. Исторические объяснения и суждения Бэкона противоречат научному методу объяснения, который он сам же и ввел. Этот метод стремится объяснить факты действительности из их причин. Но Бэкон не понимает источника поэзии, сознания, религии, для него дух и религия оказываются иррациональными фактами. Метод Бэкона требует объяснения вещей без всяких субъективных предрассудков, без всяких человеческих аналогий. Но исторические объяснения и суждения Бэкона находятся вне масштабов его философии. Так он объясняет творческие произведения, так он судит о системах прошлого. Можно ли считать, что Бэкон мог бы избежать этих противоречий, что он мог бы применить свой научный метод к историческим предметам более верно и с большим успехом и что он только случайно "отстал" от своих собственных основоположений? Судить так было бы и поспешно, и неправильно. Напротив, мы должны сказать, что бэконовский метод недостаточен для объяснения истории, что он не стоит на уровне с исторической реальностью, что он исключает основные понятия, соответствующие историческим силам. Бэкон, в сущности, остается верным своему методу, когда

он в данном случае действует вопреки его высшим предписаниям. Его метод рассчитан на природу, насколько она *toto coelo* (в высшей степени) отличается от духа, то есть на бездушную, механическую, слепо действующую природу, на природу, которую посредством эксперимента можно принудить открывать ее законы, на природу, у которой можно выведать ее тайны с помощью рычагов и винтов. Этот метод хочет быть только мысленным экспериментом, он соединяет ум и чувственное восприятие и основополагающе исключает фантазию из созерцания вещей. А разве может быть объяснено без фантазии то, что является ее продуктом? Объяснение, которое основательно чуждается всякой фантазии, может ли годиться для поэзии и искусства? Оно может объяснить машины, но не поэтические творения. Можно ли без объяснения искусства объяснить религию, а без объяснения религии – историю? Можно ли овладеть историей, живым человеческим духом посредством экспериментов? Каким экспериментом открывается творческая сила в созданиях Гомера, в статуях Фидия?

Бэконовский метод в равной степени и сообразен с природой, и противен истории. Там, где природа граничит с духом, пролегает и

граница бэконовского метода, я не говорю здесь о бэконовском духе. Неисторические суждения Бэкона поэтому соразмерны его методу. Этот метод требует раз и навсегда, чтобы не было никаких других истин, кроме тех, которые опыт находит в природе и в человеческой жизни. Он без пощады отвергает всякую философию, которая не знает этих опытных истин. Бэкон предполагает, что в древнейшие времена существовала родственная поэзии философия, которая всего ближе стояла к опытным истинам, ближе, чем все последующие системы. Таким образом, он предполагает в своих интересах, что древнейшая мудрость и древнейшая поэзия имели в основе не что иное, как любимые им опытные истины. Эти истины должны были скрываться в мифах, поэтому объяснение мифов должно производиться с этой точки зрения.

Итак, сам бэконовский метод составляет препятствие для объяснения истории. Как природа в том смысле, как ее понимает Бэкон, не может породить человеческий дух, так и методическое объяснение природы не имеет задатков для объяснения истории. Мы здесь строго различаем объяснение истории и историческое исследование. Первое объясняет и истолковывает факты, которые второе

отыскивает, устанавливает и описывает: они, по бэконовским представлениям, отличаются друг от друга так же, как описание и объяснение, как история и наука. Только относительно науки истории я хотел бы сказать, что бэконовский метод для нее не подходит. Исследование истории служит ей, подобно исследованию природы, искусным руководителем, единственно возможным средством для нахождения и констатирования фактов. Везде первое есть *questio facti* (вопрос фактов). Везде факты, принадлежат ли они природе или истории, могут быть находимы, как у Бэкона. Чтобы найти их, исследователь истории, как и исследователь природы, нуждается в собственном опыте и наблюдении, он должен черпать факты из источников, которые сам исследовал. Чтобы очистить эти факты, он должен произвести сравнительную критику источников, которая не может иметь места без тщательного взвешивания положительных и отрицательных инстанций, которое может быть сокращено и ускорено теми же средствами, что Бэкон указывает естествоиспытателю в своем "Органоне". Нахождение фактического во всех случаях есть результат правильного поиска, и это-то искание Бэкон предполагал для всех случаев.

Исторические факты открываются так же, как и естественные, только посредством правильного опыта, а логику этого опыта Бэкон изложил для всех случаев. Но одно дело – объяснение природы, а другое – объяснение истории: они различаются между собой так же, как их объекты: природа и дух; и здесь сам Бэкон, ум которого был объемнее его метода, допускает, что его метод не может объяснить дух. Природа предоставляет только факты, история же противопоставляет одни понятия другим, которые Бэкон должен был отрицать, чтобы оправдать значение своих. Понятия, ставшие историческими, кажутся ему "идолами театра"; в отношении к этим "идолам" его метод и его философия превращаются в "предвосхищения ума". Неадекватность всех прежних систем становится у Бэкона историческим предрассудком, и с этим предрассудком связаны его исторические объяснения и суждения. Он думает только о настоящем и будущем, которые он хочет обогатить и оторвать от прошлого: поэтому он отрицает прошлое – однако прошлое есть история.

2. БЭКОН И МАКОЛЕЙ

Насколько понятен и значителен образ мыслей у Бэкона, который был призван реформировать науки, настолько же странно и чуждо видеть, что в наше время один из значительных историков безусловно исповедует бэконовский образ мыслей и настаивает на нем с такой односторонностью, которая была чужда самому основателю. Нас удивляет, что мы видим теперь удерживание образа мыслей такого исключительного характера, который был нужен два с половиной столетия назад, чтобы составить эпоху, заключающуюся в условиях того времени; когда мы видим, что он поддерживается историком, который должен был бы больше всякого другого чувствовать различие времен и – главное – отстаивать отличие исторической точки зрения от физической, по крайней мере ясно видеть ограниченность той и другой, границу, на которую обратил внимание сам Бэкон. Однако этот историк – Маколей – безусловно становится на сторону "практической" философии, которую он связывает с именем Бэкона, против "теоретической"; в этом отношении он повторяет бэконовскую критику античности, усиливая эту

критику. На это Маколей потратил все свои силы, налегая на практическую философию в противоположность теоретической. Маколей так же безусловно и солидарно связывает с бэконовской философией так называемые практические интересы, как де Местр противопоставлял ей религиозные интересы; в отношениях того и другого к Бэкону резко отражается противоположность английского утилитариста и французского романтика. В сравнении друг с другом оба изображения Бэкона имеют весьма различное достоинство, и не может быть никакого сомнения в том, какое из них предпочитаем: такой человек, как де Местр, вообще не может соперничать с Маколеем. В сравнении с оригиналом оба изображения несхожи и преувеличены в популярном стиле, который не способен выражать истину. Из философа Бэкона де Местр хотел бы сделать сатану философии, Маколей – ее бога. Подобные преувеличения могут занимать наших беллетристов, но разъяснить суть дела они не могут ни для кого. Маколею мы должны предложить два вопроса: 1) что значит та противоположность между "практической" и "теоретической" философией, о которой он беспрестанно говорит; 2) какое отношение имеет

его "практическая" философия к Бэкону?

Судьбы философии Маколей решает с помощью одной из тех легких формул, которая, как и другие, подобные ей, ослепляет словами, ничего, собственно, не содержащими, словами, которые становятся тем больше туманными и пустыми, чем больше мы их исследуем. Он говорит: философия должна быть для человека, а не наоборот – человек для философии; в первом случае она практическая, во втором – теоретическая. Маколей признает первую, а вторую отрицает; для одной он находит довольно много похвальных слов, для другой – довольно много презрительных. Практическая, в смысле Маколея, философия – это бэконовская философия, теоретическая – добэконовская, преимущественно античная. Эту противоположность он доводит до крайности и, преувеличив, показывает ее нам не в голем виде, а в одежде образов, в точно рассчитанных фигурах, так что всегда важный или привлекательный образ представляет практическую философию, а отталкивающий – теоретическую. Такой игрой он привлекает на свою сторону публику, которая держится за образы подобно детям. Из практической философии Маколей делает не столько свой

принцип, сколько свое оружие, а из теоретической – свою мишень. Благодаря этому его противопоставление получает некоторую драматическую привлекательность, некоторое напряжение, невольно сообщаемые читателю: читатель вовсе забывает о научном вопросе, а так как писатель, кроме того, сыплет образами и метафорами, которыми занимает фантазию читателя, то он уже ничего не обязан делать для его рассудка. Каждое его слово, как меткий выстрел, попадает в цель. Тот, кто способен быстро и с определенным драматическим эффектом превращать основоположения в остроты, понятия – в метафоры, может праздновать победу в ущерб истине.

У нас в Германии часто случалось, что в таком одеянии большой успех имела даже бессмыслица. Даже явное отсутствие мысли у нас не лишено общественного почитания. Грамм истины так раздувается пустым словесным искусством, что в глазах толпы, которая судит по внешности, перевешивает центнер. Таким образом, например, сенсуализм и материализм, заключающие в себе определенную истину, у нас были так раздуты, так превознесены, что казалось, будто подле них или над ними уже ничего не может быть. Фейербаху нужно было

много подумать, и он вынужден был использовать много поразительных и блестящих антитез, чтобы придать некоторый блеск материализму, его же распространителям уже не нужно было прилагать каких-либо умственных усилий, чтобы злоупотреблять на счет этой унции истины. Подобно тому, как Фейербах сделал чувственную философию лозунгом против спекулятивной, так и Маколей использует практическую философию как лозунг против теоретической. Последнюю, как иногда говорят, нужно "вытравить". Итак, речь идет не о правильных понятиях, а только об остроумных выражениях. Что это значит, когда Маколей говорит, что философия должна быть для человека, а не человек для философии? Когда он отрицает теоретическую философию потому, что она делает себя целью, а человека своим средством, а практическую признает потому, что она делает себя средством, а человека целью? Когда, по его словам, практическая философия относится к теоретической так же, как дела к словам, как плоды к шипам, как столбовая дорога, которая ведет к известному месту, к замкнутому кругу, где человек вертится вокруг одного и того же места? Выслушивая такие умопомрачительные речи, всякий раз

вспоминаешь сократовское изречение: "Они хорошо сказаны, но сказаны ли они верно и точно?" Если поверить подходу Маколея, то получается, что никогда в мире ни одна философия не была практической, ибо никогда не было философии, которая бы возникла из одних только практических интересов. Точно так же ни одна философия в мире не была теоретической, потому что никогда не было такой философии, которая не имела бы своим импульсом человеческую потребность и, следовательно, практический интерес.

Итак, вот к чему приводит дерзкая игра слов. Она определяет теоретическую и практическую философию так, что это определение не относится ни к одной философии. Эта антитеза совершенно ничего не обозначает. Поэтому отбросим ее и остановимся на здоровом и понятном суждении: вся ценность теории определяется ее практической пригодностью, ее практическим влиянием на человеческую жизнь, пользой, которую мы из нее извлекаем. Одна польза должна решать вопрос о достоинстве теории. Пусть так; но тогда кто решает вопрос о пользе? Полезно все, что служит удовлетворению человеческих потребностей или как объект, или как средство. Но кто решает вопрос о наших

потребностях? Здесь мы совершенно становимся на точку зрения Маколея и соглашаемся с ним: философия должна быть практической, она должна служить человеку, удовлетворять его потребностям или способствовать их удовлетворению; если она этого не делает, то она бесполезна и потому ничтожна. Если теперь в человеческой природе есть потребности, которые требуют удовлетворения постоянно, которые, не будучи удовлетворены, делают жизнь мучением, то не практично ли то, что удовлетворяет эти потребности? Среди них есть такие, которые могут быть удовлетворены только познанием, следовательно, теоретическим созерцанием: тогда не полезна ли эта теория, не должна ли она быть полезной даже в глазах законченного прагматика? Но вполне может быть, что в человеческой природе заключается больше потребностей, чем это воображает себе утилитарист, и может быть, что все человеческие потребности не удовлетворяются той малостью, какую он предлагает нам для удовлетворения. Может случиться, что то, что он называет теоретической философией, потому кажется ему бесполезным и бесплодным, что его представления о человеке на деле слишком узки и малопродуктивны. Все здесь зависит от того, как

себе представляют человека: так судят и о его потребностях, и смотря по тому, шире или уже они понимаются, судят и о пользе науки, и о достоинстве философии. Но дело рискованное и даже непристойное – заранее указывать: вы должны иметь лишь столько-то потребностей, поэтому вам нужно лишь столько-то философии! Если я и могу положиться на примеры Маколея, то мне нужно учитывать, что его представления о человеческой природе не очень разнообразны. "Если бы мы были вынуждены, – пишет Маколей, – делать выбор между первым сапожником и Сенекой, сочинителем книг о гневе, то мы бы выбрали сапожника. Гнев может быть хуже, чем сырость, однако сапоги защищают от сырости миллионы людей, но весьма сомнительно, что Сенека хоть раз успокоил гневающегося". Что касается меня, то я не стал бы брать Сенеку в качестве мишени, чтобы поразить теоретическую философию, а уж тем более не стал бы вступать в союз с теми, кого Маколей предпочитает Сенеке, чтобы нанести удар теоретикам. Кроме того, он должен бы был не считать сомнительным, а знать, действительно ли созерцания философа (даже если это и Сенека) не имеют никакой силы против страстей, не могут ли они сделать человеческую душу равнодушнее и устойчивее

против страха смерти, чем она была бы без страстей. Но чтобы противопоставить пример примеру, я сошлюсь на одного философа, гораздо более глубокомысленного, чем Сенека, и, в глазах Маколея, тоже непрактического, в котором сила теории была гораздо больше, чем власть природы и обыкновенный интерес. Ведь одни только размышления придали ясность духа Сократу, когда он пил кубок с ядом! Из всех зол есть ли зло худшее, чем страх смерти, ужасное изображение смерти в нашей душе? И средство против боязни этого худшего из зол неужели не будет практическим в высочайшем смысле? Конечно, есть очень много людей, которые охотно предпочли бы смерть, нежели страх смерти. Все такие люди сочли бы Сократа гораздо практичнее, если бы он последовал совету Критона и сбежал из афинской темницы, чтобы в преклонных годах умереть где-нибудь в Беотии или в другом месте. Самому Сократу казалось практичнее остаться в темнице и с высот своей теории взойти к богам в качестве "первого свидетеля свободы духа". Итак, во всех случаях вопрос о практическом достоинстве поступка или мысли решается собственным интересом, а вопрос об этом интересе – природой человеческой души. Как различны личности и времена, так

различны и их интересы. Маколей делает масштаб наук некоторый определенный род человеческих интересов, потребности обыденной жизни: вот почему он отрицает теоретическую философию и сужает практическую. Его практическая философия столь же мало ему соответствует, как и природе человеческого духа. Если бы Маколей не имел более высоких потребностей, чем те, которым удовлетворяет его практическая философия, то он не был бы великим историком, а скорее всего стал бы одним из тех, кого он предпочитает Сенеке. Его практическая философия относится к человеческому духу так же, как узкий сапог к ноге: она жмет, а жмуций сапог – плохое предохранительное средство от сырости!

Человеческая жизнь не облегчается тем, что некоторые люди ограничивают науку. Попытка установить ей предел, с какими бы добрыми намерениями она ни делалась, как бы благодетельна она ни была сиюминутно, есть в любом случае попытка разрушить саму потребность узнавания человеческой души. И удача в первом отношении может быть достигнута только при предположении удачи во втором. Пока жива внутри нас потребность знать, до тех пор для утоления этого интереса мы

должны ради этой чисто практической цели стремиться к познанию всех вещей, даже и таких, объяснение которых нимало не способствует внешнему благосостоянию, не приносит никакой пользы, кроме духовной ясности. Пока фактически существуют религия, искусство, наука в качестве духовного творчества и наряду с материально-техническим творчеством, пока этот идеальный мир не исчез – а исчезнет он только с миром материальным, – до тех пор человеку будет нужно обращать свой ум к этим вещам и вместе с изображением природы составлять в себе изображение идеального мира, то есть, другими словами, он практически вынуждается некоторой внутренней потребностью развивать свой дух теоретически. Это делала античность в своем смысле, Средние века – в своем, мы делаем это в своем. Правда, теории античных мыслителей уже не годятся для наших потребностей, так же точно, как и теории схоластов, ибо наш мир стал иным и вместе с ним стал иным наш смысл. Но безусловно отвергать по этой причине эти теории значит не понимать смысла, лежавшего в их основе как интерес, значит судить о древности чуждым ей умом или составлять относительно этих теорий неподходящую и потому бесплодную концепцию, которая будет принадлежать к числу

химер. Этот неисторический образ мыслей был недостатком Бэкона, и его разделяет с ним Маколей. В глазах Бэкона теории классической античности были идолами, и это бэконовское понимание античности в наших глазах тоже есть идол. Ему философии Платона и Аристотеля кажутся "идоломи театра"; нам именно эти взгляды Бэкона кажутся "идоломи рода" и "идоломи рынка", как личностные и национальные предрассудки. Бэкон здесь в такой же степени не понимает духа истории, в какой, по его мнению, древние не понимали законов природы.

Но отвергать теорию вообще, не просто теорию прошедшего, а весь род созерцательного духа, на том основании, что он не имеет влияния непосредственно на человеческую жизнь, — это близорукое отношение не только к истории, но и к людям и потребностям человечества. Этот противоестественный образ мыслей есть недостаток Маколея, которого Бэкон с ним не разделяет. Бэкон достаточно широко понимал практический дух человека, чтобы не умалять или суживать его теоретический дух. Первый он хотел привести к власти над миром, а потому второй он должен был прояснить до познания мира. Бэкон очень хорошо знал, что сила человека состоит в

его знании; поэтому он хотел, говоря его любимыми словами, основать в человеческом духе храм по образцу мира. По его мысли, наука должна быть изображением действительного мира, который он не мог представить, но который, как он думал, непременно должен быть представлен в течение столетий. В этом изображении, по плану Бэкона, не должно быть ничего пропущено, даже и малейшее, ибо все, что существует, думал Бэкон, — имеет право на познание, и человек имеет интерес все знать. Он смотрел на науки как на некоторое художественное произведение, полнота которого была для него сама по себе целью. Его великий дух видел, что полнейшая наука положит основание и полнейшему господству человека, что пробел в науке есть бессилие в жизни. Чем является теория в глазах Бэкона? "Как храм в человеческом духе по образцу мира". А как в глазах Маколея? Как удобный дом для житья по потребностям практической жизни! Для Маколея достаточно так построить науку, чтобы мы могли с нашими семью вещами добраться до суши и прежде всего защититься от сырости. Великолепие строения и его полнота по прообразу мира для него — побочное дело, излишняя и вредная роскошь. Так буржуазно

мелко Бэкон не думал. Для него наука была делом серьезным в высоком смысле слова. Он отвергал только те теории, которые (по его мнению) искажали истину. То, что ему казалось ложным изображением мира, он отвергал как план, по которому в течение столетий строились одни только воздушные замки; но среди этих планов он нашел в древнейшем времени несколько таких, которые если и не были изображениями, то, как ему казалось, были символами мира, и он старался разгадать их по-своему. Маколей удивляется тому, до какой болезненной степени доходил у Бэкона талант к аналогиям, но связи этого таланта с методом Бэкона он не видит. Он не видит того, что Бэкон именно здесь искал вспомогательные средства, чтобы следовать потребностям теории дальше, чем это позволял его метод, чтобы построить храм науки шире и выше, чем допускал его метод.

Маколей унижает Бэкона, когда желает сделать его великим и превознести выше всех других. Если бы он проникся духом Бэкона так, как Бэкон понимал мир, то он иначе судил бы о нем или о его теории. Его заблуждение заключается в том, что неисторический подход Бэкона он хочет сделать законом философии, что он повторяет и усиливает этот предрассудок, как

будто бы он нынче так же понятен, как тогда. Исторические предрассудки Бэкона объясняются духом его времени, оправдываются его собственным историческим положением. Он должен был преобразовать науку, а новому духу, который уже до него проявился в теологической области, – открыть и указать пути в научной области. Поэтому Бэкон должен был отказаться от теории прошлого. Основатели нового редко бывают лучшими объяснителями старого. Они не могут быть ими потому, что старое является им как чуждое, что, по их призванию, они должны вытеснить из признания людей. Только позднее уничтоженное возвращается как нечто требующее объяснения в кругозор человеческого духа, и тогда приходит время относиться к нему справедливо. Эта справедливость не заключается в задаче реформаторских умов. Если мы захотим узнать, какое историческое достоинство принадлежит античной и схоластической философии, то об этом не следует спрашивать у Бэкона и Декарта. Даже величайший реформатор философии Иммануил Кант менее всех других философов был способен объяснить прошлое философии. Он видел и имел мишенью только одно ее уязвимое место, он попал в него и ему мало было дела до всего остального. Именно этим

крутым диктаторским характером, который со своей точки зрения связывает воедино и отвергает целые века науки, обладали Бэкон и Кант; оба они обновляли философию. Пусть здесь не ссылаются на Лейбница, который, несмотря на свое реформаторское призвание, все же ревностно стремился быть справедливым в отношении к античности. Его время и положение были совершенно иными, чем у Бэкона и Канта. Лейбницу не приходилось, как им, создавать новый дух, он только реформировал уже существующий новый дух, определенный Бэконом и Декартом. Лейбниц хотел освободить этот дух от односторонности, от его исключительно резкого отношения к античности и схоластике, то есть обновляющая философия Лейбница невольно была восстановлением античной философии. Его реформация была вместе с тем и реабилитацией.

Что было верно и сообразно со временем в понимании Бэкона, то теперь уже неверно и несогласно со временем. Он должен был объявить философию прошлого непрактической и подтвердить это объявление созданием философии будущего. Но было бы неправильно и несвоевременно, если бы мы в настоящее время захотели принять суждение Бэкона об античности

и, опираясь на его философию, объявить войну всякой теории. Подобный подход противоречит Бэкону, ибо он есть непрактическая теория. Сама философия Бэкона была, как того требует природа философии, не чем иным, как теорией: она была теорией изобретательного ума. Бэкон не сделал ни одного великого открытия, он был менее изобретателем, чем Лейбниц, немецкий метафизик. Если открытия мы назовем "практической философией", то Бэкон был лишь теоретиком; его философия – это не что иное, как теория "практической философии". Бэкон хотел не ограничить, а обновить теорию и дать ей гораздо больший кругозор, чем она имела до него.

Я не знаю, какими глазами нужно было читать сочинения Бэкона, чтобы истолковать их дух в таком узком смысле. Вместе с мужеством, которое чувствует себя призванным и способным к великим делам, эти сочинения дышат неодолимым духом юности и гения, в котором проснулось новое, который сознает себя в полноте силы и повсюду открыто и без прикрас выражает это сознание. Трезвая мысль здесь говорит нередко языком фантазии, а общепользная практическая задача в его изложении часто является юношеским идеалом,

окруженным многозначительными образами и великими примерами. Нас в особенности привлекает здесь с такой силой и своеобразием то, что мы можем не только мыслить вместе с Бэконом, но даже с ним чувствовать: мы чувствуем рядом с важностью его новых идей проснувшуюся страстную жажду знания, которая увлекает его и пронизывает все его планы, которой Бэкон, правда, постоянно указывает с обдуманым благоразумием, что она должна укротить себя, воздержаться, не переливаться через край, но которой он никогда не повелевает погаснуть или довольствоваться малым. Нет! Напиток, которого желает Бэкон, выжат из бесчисленных гроздьев, хотя и из таких лишь, которые созрели, выжаты, очищены и процежены. Бэкон, как он заявляет о себе своими сочинениями, не знает никаких границ для познания, если не считать тех, что определяются размерами Вселенной, не признает никакого предела, никаких геркулесовых столбов для человеческого духа. Это не наши, а его собственные слова. Иначе он никак бы не написал своих книг "О достоинстве и усовершенствовании наук". Это сочинение всего лучше доказывает, как далеко простиралась теория в уме Бэкона, показывает, что он хотел не ограничить ее, а

обновить и распространить до пределов Вселенной. Его практическая ориентация была не буржуазной, а человеческой, он считал полезным само знание. В отмеченном выше сочинении, посвященном английскому королю, Бэкон говорит: "Вашему Величеству приличествует не только озарить свой век, но и простереть свою заботу на то, что имеет цену для потомства и даже для вечности. А в этом отношении нет ничего, что было бы достойнее и выше, чем облагораживание мира посредством усовершенствования наук. До которых же пор пара писателей будут стоять пред нами, как геркулесовы столбы, и будут нам препятствовать проникнуть далее в область познания!"¹⁸⁴

Этот Бэкон вовсе не тот, что Бэкон Маколея, который хотел бы сделать его геркулесовым столбом науки. Вот в чем, коротко говоря, заключается их различие. То, чего желал Бэкон, было новым и, будучи правильно понято, вечным. То, чего под покровом этой идеи желают нынче Маколей и многие другие, не ново, а разве что современно. Ново то, что противопоставляет себя старому и служит прообразом для будущего: в этом смысле в мире существует очень мало нового; оно порождается только в необыкновенные времена необыкновенными

умами. Современное то, что льстит настоящему времени и имеет или привлекает к себе наибольшее число симпатий из настроений минуты. Насколько я знаю, сегодня мы не имеем в науке и искусствах ничего нового, ничего такого, что бы могло противопоставить себя старому и осветить путь для потомства; по всей видимости, истинные новации являются и могут быть найдены теперь в других областях, где они нужнее, чем в этих. То, что выдает себя в наши дни за новое в искусстве и науке, в действительности есть не что иное, как искусственное и потому в самом корне нездоровое воскрешение старого, аффектированное повторение бывшего. Это то же самое, что интермеццо в театре, которым занимают толпу во время антрактов, пока сцена пуста. Новое создается гением, который никогда не руководится толпой; современное создает толпа. Так современен нынешний материализм, и точно так же современны и сродни ему походы, при громком одобрении совершаемые против нашего великого прошлого в искусстве и науке. Все эти люди, снискавшие одобрение идиотов, постоянно твердят слово "практический", они все хотят быть "практическими", и они действительно таковы, так как при этом они добиваются и достигают

своих целей. Только такого рода практические интересы не должны связываться с Бэконом, который в науке был совершенно от них свободен и который такие узкие и дурные предрассудки, если бы он их знал, без сомнения, причислил бы туда, куда следует – к идолам рынка! Если, подобно Бэкону, понимать практическую пользу в крупных масштабах и ценить ее не по индивидам, а по состоянию мира, то теория сама собой расширится, и человеческая потребность знания не сможет опасаться, что с этой практической точки зрения ей когда-нибудь положат добровольную границу.

Истинный дух Бэкона и для нашего времени благодетелен. После того как, по-видимому, надолго приостановилась чисто теоретическая работа в искусствах и науке, все живое пробуждается стремление к общепольной деятельности и образованию; философия снова обращается к естественным наукам и опыту, она вновь направляет свою жажду знания на живые объекты природы и истории; точные науки ищут общественной жизни, чтобы действовать на нее изобретательно или поучительно и просветительно: физические науки оплодотворяют промышленность, исторические – политику; повсюду со стороны науки проявляется

стремление быть полезной или по крайней мере общепонятной. Научные специальности соперничают между собой в образовании и в служении практическим интересам. Та из наук, которая дает всего больше, имеет и наибольшую цену для общепользуемой культуры, а здесь первое место принадлежит, конечно, физическим наукам, особенно тем, которые своими открытиями в механике и химии возвысили изобретательный дух и придали гражданской жизни посредством новых средств сообщений и промышленности совершенно новый вид. Здесь в самых ясных и могущественных следах отражается на настоящем времени дух Бэкона. Вся научная суэта наших дней идет в русле бэконовского духа, и мы понимаем, почему авгуры времени с такой большой настойчивостью вновь выставляют это имя. И никто не должен себе воображать, что можно остановить это течение, что можно сделать плотину из самого течения и превратить дух Бэкона в геркулесов столб. Мы вовсе не желаем отворачиваться от прообраза Бэкона, напротив, желаем неверному противопоставить верное, пусть дух Бэкона носится перед современностью, но пусть он будет великим, каким был, а не искаженным и уменьшенным, как его представил нам известный английский

писатель. Бэконовское противостояние теории было историческим в двояком смысле: он противостоял исторической теории, которая уже прошла, и он исходил из исторического положения, которое должно проявиться и стать поворотной точкой между прошлым и будущим. Это противостояние было относительным, и его не следует превращать в абсолютное; не следует прилагать к нам и ко всем временам того, что могло иметь силу только для одного известного времени. Из того, что у самого Бэкона было идолом, хотя и неизбежным, не следует делать абсолютную истину, то есть не следует превращать свет бэконовского духа в обманчивый блуждающий огонь, за которым бы сегодня сам Бэкон последовал менее всех других. Притом у Маколея обнаруживается, как мало у него самого оснований для противоположности, изображаемой им под именем Бэкона. Ибо, оставляя все прочее в стороне, можно увидеть уже по самому способу выражения у Маколея, что он играет на том, что у Бэкона было серьезным делом. Бэкон пережил и прочувствовал в себе ту противоположность к античности и ко всему, что он называет теоретической философией. Это переживание было условием его духовного существования. Совершенно иначе все это

выглядит у Маколея: у него эта противоположность является искусственной антитезой, которая отстаивается бойкими словами. Это не отражение сути дела, а искусственное подражание. Маколей в своем сочинении о Бэконе относится к самому Бэкону так же, как риторическая форма – к естественному характеру. Так Вольтер отнесся бы к Шекспиру, если бы он захотел изобразить какой-нибудь шекспировский характер!

Окончательное суждение вынесла сама история. И этот исторический факт есть последняя отрицательная инстанция, которую мы противопоставим Маколею. Бэконовская философия была не концом теорий, а начальной точкой новых теорий, которые необходимо последовали из нее в Англии и Франции и из которых ни одна не была практической в том смысле, как того желает Маколей. Гоббс был учеником Бэкона. Его идеал государства почти во всех отношениях противоположен платоновскому, но в одном отношении он сходен: он точно так же представляет собой непрактическую теорию. Однако Гоббса Маколей называет "острейшим и сильнейшим из человеческих умов". Но если Гоббс практический философ, то что делать с политикой Маколея? А

если Гоббс не практический философ, то что делать с философией Маколея, сочувствующей теоретику Гоббсу?

Глава тринадцатая

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ БЭКОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философские школы, строго говоря, суть всегда наследие систем; там, где нет системы, нет и ее наследия, которое составляет школу, то есть которое берет на себя и разрабатывает учение учителя, все равно в формальном или в предметном отношении, если только не окажется, что здание учения само уже настолько совершенно, что можно в нем спокойно и удобно обитать. Такие школы были основаны в новой философии Декартом, Лейбницем, Кантом и Гегелем. Бэконовская философия не имела подобной школы, потому что ни в ее намерениях, ни в самом ее строе не заключалось стремления к образованию системы. Бэкон не терпел ученой страсти к системам и образованию сект; он знал о том зле, которое проистекает от замкнутости научного прогресса. Что касается строя его философии, то он, подобно духу ее основателя, не был устремлен на то, чтобы образовать полную и развитую теорию для утверждения доктрин, которые не могли бы иметь никакого другого

будущего, кроме школьной передачи и школьного развития. Как нельзя в строгом смысле говорить о бэконовской системе, так нет в строгом смысле и бэконовской школы.

Горизонты этой философии простираются далеко за пределы учености, она властвует над некоторым направлением духа, которое, будучи раз принято, уже не может быть более оставлено. Системы отживают свое время, ибо формы изменчивы, но необходимое, основанное на человеческой природе направление духа – вечно. Чем ближе философия стоит к жизни, чем больше ее понятия соответствуют потребностям, тем менее, вероятно, она систематична. Невозможно изгнать из человеческой науки опыт, из опыта эксперимент, сравнение случаев, указание отрицательных инстанций, наблюдение прерогативных; невозможно отнять у человеческой жизни блага, которые вносят в нее экспериментирующий опыт, наука о природе и изобретение; а если все это невозможно, то бэконовская философия непоколебима, и притом на века.

ЭМПИРИЯ И ЭМПИРИЗМ

Но вот другой вопрос: сводится ли всякая наука только к опыту, всякое наблюдение – только к эксперименту, удовлетворяются ли все потребности человеческой жизни, теоретические – наукой о природе, практические – изобретением? Если нет, то бэконовская философия озаряет только одно полушарие человеческой жизни. Это не лишает опыт его достоинства, но ограничивает достоинство бэконовской философии. Ее ограниченность заключается не в том, что она возвышает и логически оправдывает опыт, а в том, что она сама себя вполне подчиняет опыту, что она всякое человеческое познание без остатка приравнивает опыту. Здесь вместе с ее границей обнаруживается ее характер, ее специфическое отличие: она придает себе значение особой философии и как таковая становится руководящей нитью последовательного ряда изысканий, образующего целый период. Бэкон направил человеческое познание на опыт, указав ему верный ход, и вместе с тем ограничил философию только опытом, возведя опыт в принцип всех наук. Очень легко можно делать

первое без второго, следует, безусловно, признать первое и подвергнуть сомнению второе, ибо одно дело – производить опыты, а другое – делать из опыта принцип. Так различаются эмпирия и эмпиризм. Эмпирия есть опыт как богатство и наслаждение, эмпиризм есть опыт как основоположение, при котором действительный опыт можно и игнорировать. Мировой опыт постоянно обогащает науку и расширяет ее безгранично. В этом заключается вклад Бэкона. Хотя мировой опыт удовлетворяет не все познавательные потребности человеческой природы, он все же и не препятствует ни одной из них. Напротив, философия опыта прямо противится всем умозрительным потребностям, которые мировой опыт не удовлетворяет. Она ослабляет научный интерес ко всем вещам, которые не суть предметы опыта, она всего лучше хотела бы превратить этот интерес в равнодушие. Например, религиозное безразличие имело основание в характере бэконовской философии. Насколько необходим для человеческого познания опыт, настолько опасно в философии основоположение опыта: не только как ограничивающий принцип, но, более того, как предположенный, в себе самом сомнительный, как догма. Должно познавать посредством опыта

– вот первая аксиома бэконовской философии! Откуда эта аксиома и как она связана с опытом? Не следует ли спросить, какой опыт ручается за основоположение опыта? Как опыт оправдывает сам себя? Разве не позволено или даже не требуется судить об опытной философии по ее собственным правилам? И это неизбежное испытание было совершено в самом деле, когда опытная философия прошла свои исторические фазисы. Решение получилось такое: должно перестать считать опыт аксиомой; опытная философия может быть не догматической, а только скептической. Это решение отнимает силу не у эмпирии, а только у эмпиризма.

ЭМПИРИЗМ

Эмпиризму, этой исключительной точке зрения, подчинена вся реалистическая философия. Она следует бэконовскому духу не в широком понимании, которое с помощью опыта расширяет возможности человека, а в узком – которое ограничивает опытом философию, то есть человеческие возможности. Поэтому можно предвидеть, что бэконовский подход здесь с каждым шагом будет становиться уже и исключительнее, но при этом все более последовательным и строгим – сообразно со своими основоположениями. Ведь опытная философия будет тем уже, чем больше она будет подчиняться своим основоположениям. Можно указать характерные черты, которые присутствуют уже в бэконовской философии и которые с каждым логическим шагом вперед проявляются всё резче и отчетливее.

Если опыт имеет значение последней инстанции для всех вещей, то реальным объектом должно считаться только воспринятое, а воспринятое всегда есть единичное. Итак, универсалии и родовые понятия должны быть отвергнуты или признаваться только именами и

знаками, которые делают вещи не познаваемыми, а только сообщаемыми. Употребляя выражения схоластов для понимания эмпиризма, универсалии имеют значение не реальных, а номиналий. Поэтому вся опытная философия вместе с Бэконом мыслит номиналистически: общие понятия суть слова, в основании которых нет ничего объективного, ибо истинно объективное есть только единичное, которое мы воспринимаем. Слова суть произвольные знаки, придуманные, подобно деньгам, для размена. Таким образом, язык вообще считается продуктом человеческого соглашения. С этой точки зрения его исследует и обсуждает реалистическая философия. Уже сам Бэкон причислил к идолам рынка возможности, которыми обладают слова. С этим взглядом на родовые понятия и на язык само собой объединяется антиформалистический подход: противостояние платоновско-аристотелевской и схоластической философии, нерасположенность ко всякого рода телеологическому объяснению мира. И отсюда сама собой следует склонность к материалистическому в противоположность формалистической философии, к механистическому в противоположность телеологии объяснению вещей, к Демокриту и

Эпикуру в противоположность Платону и Аристотелю. Эта склонность задана уже Бэконом, и она является общей для всех представителей реалистической философии.

Но если вещи не должны мыслиться посредством рассудочных и родовых понятий, знаки которых суть слова, то не остается ничего иного, как мыслить их посредством чувств и впечатлений, а опыт должен ограничиться чувственным восприятием. Всякое познание есть опыт, говорят эмпирики. Всякий опыт есть только чувственное восприятие, говорят сенсуалисты. Сенсуализм необходимо находит себе основания в опытной философии, и он ясно предопределен уже Бэконом.

А что такое вещи сами по себе, если они исключают всякую родовую общность и суть только объекты нашего чувственного восприятия? Они должны быть противоположностью родов, то есть неделимыми материальными образованиями, или атомами. Номиналистический образ мыслей в своих позитивных утверждениях атомистичен. И этот образ мыслей вполне подходит для философии, которая прямо ограничивает себя экспериментирующим опытом, избегает абстрактных рассудочных понятий, не обобщает

понятий тел, а рассекает сами тела и разлагает их на части. Чем дальше отстоит реалистическая философия от Бэкона, тем резче проявляется атомистический образ мыслей, тем яснее, открытее, исключительнее обнаруживается материализм. Она заходит так далеко, что в конце концов объясняет атомистически даже пространство и время, утверждает, что они слагаются из простых основных частей; бесконечную делимость пространства и времени объявляет крайней нелепостью тот самый ум, который превращает бэконовскую философию в скептицизм.

Мы покажем, как эмпиризм, основанный Бэконом, в своем логическом движении вперед развивает свой атомистический, сенсуалистический, номиналистический образ мыслей и наконец превращается в скептицизм.

СТУПЕНИ РАЗВИТИЯ ЭМПИРИЗМА

Мы представим основные черты бэконовского времени в сжатой и ясной форме, а из продолжения бэконовской философии отметим только те моменты, которые представляют суть ее дальнейшего развития: они или удовлетворяют требованиям, которые предъявлял Бэкон, или решают задачи, которые он поставил; я имею в виду такие требования и такие задачи, которые непосредственно относятся к философским основоположениям. Все эти моменты дальнейшего развития философии опыта имеют свои корни в Бэконе. На эти корни мы обращаем свое преимущественное внимание по двум причинам: во-первых, потому что до сих пор они слишком мало принимались в расчет, а позднейшие представители реалистической философии рассматривались как самостоятельные и своеобразные мыслители, каковыми в отношении к Бэкону они не были или были лишь в слабой степени; во-вторых, потому что все позднейшее развитие реалистической философии может быть понято и оценено лучше всего тогда, когда оно выводится из своего исторического основания, то есть бэконовской философии. Сам

Бэкон, говоря о методе обучения, делает прекрасное замечание, что науки нельзя преподавать хорошо, если мы не обнажим перед учащимися их корни¹⁸⁵.

1. АТОМИЗМ ТОМАСА ГОББСА

Если сравнить бэконовскую философию с философией античности и со схоластической философией, то обнаружится следующее важное отличие: все науки, утверждает она, должны быть сведены к естествознанию как своему фундаменту. Естествознание должно основываться на чистом опыте, а этот опыт – на естественном рассудке. Естествознание, говорил Бэкон, есть мать всех наук; на его основании должны обновиться не только физические учения, в том числе астрономия, оптика, механика, медицина и т. д., но также, "что удивит многих", и гуманитарные дисциплины, например, мораль, политика, логика¹⁸⁶. Это было требование, которое Бэкон выставил прямо, которое он должен был выставить по задаткам своей философии и которое он сам исполнил в области морали лишь в виде указаний, в политике вовсе не исполнил и от исполнения которого он освободил религию. Здесь в бэконовской философии имеется пробел, который следовало бы восполнить. Сам Бэкон предпочитал не рассуждать о политике, а религия, по его мнению, не должна иметь чего-либо общего с

естествознанием. Если задачу поставить строго, то в широком смысле она требует, чтобы нравственный мир был объяснен натуралистически, чтобы он был основан на естественном состоянии человека и был из него выведен. Вопрос поэтому таков: каково естественное состояние человека? Как из него выводится нравственный порядок вещей? Говоря по-бэконовски: как из естественного состояния человека следует его гражданское состояние? Эту задачу разрешает Томас Гоббс (1588–1679), непосредственный последователь и ученик Бэкона.

Гоббс разрешает ее полностью в атомистическом духе бэконовской философии. Он становится политиком этого духа и по политическим мотивам ненавидит философов античности еще больше, чем ненавидел их Бэкон по логическим и физическим мотивам. Он желал, чтобы в его государстве были забыты Платон и Аристотель, как того же желал Платон относительно Гомера в своем государстве. В Гоббсе очень резко и прямо обнаруживается атомистический и номиналистический образ мыслей, причем в рассуждении о политике. Все родовые понятия для него имеют значение имен и слов, а слова – только значение условного

средства сообщения. Разумные люди, говорит Гоббс, употребляют слова как счетные марки, глупцы – как настоящую монету, надписи и рисунок которой они одинаково почитают, все равно, будет ли то лик Аристотеля, Цицерона или Фомы Аквинского. Мыслить значит судить, суждения суть положения, положения состоят из слов, слова суть счетные марки: поэтому у Гоббса мышление равно исчислению.

1.1. ГОСУДАРСТВО КАК АБСОЛЮТНАЯ ВЛАСТЬ

Гоббс мыслил природу, как и естественное состояние человека, чисто атомистически. Из этих принципов он вывел необходимость естественного договора, основал на нем государство и безусловно подчинил ему мораль и религию. Он понимал мораль и религию чисто политически, а само государство объяснял чисто реалистически, то есть исходя из естественного договора (*leges naturales*), который с необходимостью вытекает из естественного состояния. Таким образом, Гоббс вместе с государством сводит к естественным законам весь нравственный мир, чего не мог или не хотел делать Бэкон. Государство в светско-политическом смысле было для него абсолютным и полномочным основанием всякого человеческого общежития, всякой общественной морали и религии. Поэтому он называет это государство "смертным богом", "великим Левиафаном", который, не задумываясь, проглатывает индивидов! Его главное сочинение называется "Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и

гражданского"¹⁸⁷. Человечество как совокупность всякого человеческого общежития есть продукт государственного права, а это право – продукт естественного права. Поэтому Гоббс безусловно отрицает церковное государство и столь же безусловно признает светскую государственную власть как ничем не ограниченный или не могущий быть ограниченным абсолют. С этой точки зрения, Гоббс должен был бы отрицать всякую церковь, которая независима от государства или, что еще хуже, сама хочет стать абсолютным государством и подчинить себе политическое государство. Он становится жесточайшим противником пуританства и индепендизма, с одной стороны, папства, иерархии, иезуитов – с другой; вместе с тем его "Левиафан" направлен и против Кромвеля, который только что низверг королевскую власть с помощью церкви, и против Беллармина, книги которого о защите папского права Гоббс прямо опровергает.

1.2. МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ КАК ПРОДУКТЫ ГОСУДАРСТВА

Религия и мораль в собственном смысле слова, по Гоббсу, возможны только при существовании государства, ибо они порождаются не иначе, как государством. Под религией Гоббс разумеет общинную веру в Бога, общинное богопочитание, под моралью – общинное нравоучение. Только вследствие общепринятости вера становится религией, а моральное ощущение – нравственностью; без человеческого общества, само собой разумеется, не существуют ни религия как общинное богопочитание, ни мораль как общинная нравственная обязанность.

Но естественное состояние человека исключает всякое общение. Здесь люди суть продукты природы, каждый из которых стремится сохранить только себя и упрочить только себя за счет всех остальных. Необузданно и атомистически здесь господствуют грубые побуждения и желания, своекорыстные аффекты и страсти, которые необходимым образом превращают естественное человеческое состояние в войну всех против всех (*bellum omnium contra*

omnes). Одно лишь своекорыстие индивидов решает вопрос о цене вещей и образует понятия о них. Объект своекорыстной склонности называется добрым, объект своекорыстного отвращения – злым. Я ищу того, что мне полезно, и избегаю всего, что мне вредно. Таким образом, своекорыстие решает вопрос о добре и зле: эти определения относительно к индивидам, и они так же различны, как сами люди. "Ничто, – говорит Гоббс, – само по себе не есть добро или зло, прекрасное или дурное". Итак, естественной морали не существует. Или: естественный элемент всякой так называемой морали есть человеческий эгоизм. Вот то краткое положение, которое развивает материалистически ориентированная этика английско-французского Просвещения в лице де Мандевилля и Гельвеция. Они опираются на Гоббса.

Естественный человек есть человек своекорыстный. Он хочет сохранить себя, а потому упрочить себя и свои силы. Он любит то, что умножает его силы, и ненавидит то, что ограничивает и подрывает их. Он старается побороть и преследует то, что он ненавидит. Чего он не может побороть, того он боится. Страх есть бессильная ненависть, он есть уход от борьбы, проистекает из невозможности вести или

выдержать войну. Поэтому естественный человек ненавидит и стремится побороть те силы, которые угрожают его силе, боится и избегает неодолимых сил природы. Здесь вместе с конкуренцией прекращается и борьба, великая природа своей страшной силой обезоруживает человека, и он стоит перед ней, устрешенный и бессильный. Он не может ее побороть. Почему? Потому что он не знает причин ее страшных явлений. Если бы он знал их, то он подумал бы и о средствах победить опасные силы, и место страха заняло бы изобретение. Но он не знает этих причин, и из этого незнания проистекает страх перед чуждыми, непокоримыми, демоническими силами, а из этого страха возникает религия. Религия есть дитя страха, который сам есть дитя невежества. Этим утверждением выражено то, что думает о религии последующая философия опыта; оно является любимым утверждением вольтеровского просвещения, с таким наслаждением повторяемым именно материалистами английско-французской школы. Здесь объяснение религии столь полно совпадает с ее отрицанием, что "образованному миру" ничего более не остается, как высмеивать религию. Как у Эпикура боги существуют в промежуточных

пространствах мира, так у Гоббса религия существует в промежуточных пространствах физики. Бэкон исключил религию из всякого естественного познания вещей. То же самое делает Гоббс. Но если Бэкон основывал религию на сверхъестественном откровении Бога, то Гоббс основывает ее на естественном невежестве человека. Эта религия, основанная на невежестве и слепом страхе, есть не что иное, как суеверие. Таким образом, религия признается суеверием уже в самом своем естественном источнике, то есть естественная религия не существует¹⁸⁸.

Так, по Гоббсу, обстоит дело в отношении морали и религии. Принципом естественной морали является человеческое своекорыстие – противоположность всякой морали! Принцип естественной религии есть суеверный страх – противоположность всякой религии! Оба положения строго последовательно связаны одно с другим. Тот, кто хотел выводить мораль из своекорыстия, выводил и религию из страха, и наоборот.

С превращением естественного состояния в государство атомистическая жизнь человека становится жизнью общественной и общей. Теперь государство своими гражданскими законами устанавливает, что есть добро и что есть

зло для всех; таким образом, оно устанавливает различие между справедливыми и несправедливыми деяниями, определяет, чему должны верить все, какое божество должно почитаться и в каких формах. Итак, одна только политическая санкция, один только закон государства устанавливает окончательное различие между добром и злом, между религией и суеверием; один только государственный закон решает вопрос об общепольном и святом для всех и тем самым создает как мораль, так и религию. Добро есть законное деяние, зло – незаконное; религия есть законное богопочитание, суеверие – незаконное. В естественном состоянии, по Гоббсу, злом было все, что мне вредит, суеверием – все, что есть моя вера. Напротив, в государстве религией считается только страх перед такими незримыми существами, которые узаконены гражданским законодательством, а все прочее считается суеверием. Гоббс прямо определяет суеверие как "страх перед невидимыми существами, которые не признаны публично"¹⁸⁹. Так же абсолютны, как само государство, и различия законного и незаконного, и то, что под них подходит: различия добра и зла, религии и суеверия. Различия законного и морального, на котором

Кант основывает все свое нравоучение, для Гоббса не существует. Он признает для оценки достоинства поступка только один масштаб: гражданский закон. "Гражданский закон есть единственная совесть гражданина". Для Гоббса нет инстанции более могущественной, чем государство. Государство абсолютно.

1.3. ГОСУДАРСТВО КАК ПРОИЗВЕДЕНИЕ ПРИРОДЫ

Но каким образом это абсолютное государство происходит из атомистического естественного состояния? Ответ гласит: посредством естественного договора. Тогда первый вопрос подразделяется на два следующих: каким образом из естественного состояния следует естественный договор и в какой форме? Каким образом из естественного договора следует абсолютное государство и каков его строй (правление)?

Естественное состояние есть война всех против всех, которая возникает необходимо, ибо человеческие силы от природы настроены враждебно одна против другой. Однако война самым крайним образом угрожает счастью и жизни каждого человека, она вредна каждому и, следовательно, противна самому закону природы, согласно которому каждый отдельный человек инстинктивно ищет свое жизненное счастье и страшится смерти. Закон природы повелевает: пусть каждый ищет своей безопасности; иными словами, каждому следует отказаться от войны, самым крайним образом угрожающей его

безопасности; то есть "перестаньте бороться между собой и согласитесь между собой, каждый с каждым ради собственного блага каждого!" Для этого нужно отказаться от всех условий, нарушающих мир; эти условия заключаются в естественном праве, позволяющем и предписывающем каждому отдельному лицу умножать свои собственные силы за счет сил других. Итак, все должны отказаться от своих естественных прав или, что то же, передать эти права некоторой третьей инстанции. Отказ есть вместе с тем передача. Перенесение прав будет всеобщим, потому что оно требуется от каждого; оно будет взаимным, потому что каждый отказывается от своего права только при условии, что то же самое сделают другие; это взаимное перенесение прав есть договор¹⁹⁰. Этим договором образуется государство, или человеческое общество. Оно предписывается естественной необходимостью и потому должен безусловно исполняться. Его цель есть мирное и безопасное сосуществование людей: все необходимые для этого условия суть предписания природы, совокупность которых, по Гоббсу, составляет "единственно истинное нравоучение".

Раз перенесенное право уже невозвратимо, то, следовательно, и сам общественный договор

ненарушим и неизменяем. Он есть основа государства; в политике он имеет то же значение, что основоположения – в науке. Противоречить аксиоме бессмысленно. Точно так же бессмысленно и, более того, несправедливо отказываться от договора, раз вошедшего в силу. Но чтобы не допустить такой несправедливости, договор должен быть подкреплён не только словами, но и властью, которая настоятельно требует его постоянного соблюдения, в случае необходимости принуждает к этому, гарантирует его соблюдение и в случае необходимости защищает его. Обществу, устроенному согласно с договором, переходят все права и вся власть индивидов; оно есть носитель абсолютной власти, или верховной силы, оно образует государство, соединяющее в себе все права и всю власть. Государственная власть сама по себе едина, неделима, неограниченна; она не должна быть делимой или ограничиваемой. В отношении к государству существуют лишь подданные. Господствует оно одно. Оно одно свободно. Другие повинуются, они должны делать то, что повелевают законы. "Их свобода, – говорит Гоббс, – определяется лишь тем, чего законы не запрещают". Государство абсолютно.

В какой форме существует это столь

полномочное государство, или "народ", подданными которого являются все отдельные люди? Что такое государство? В зависимости от того, принадлежит ли государственная власть одному или многим, формами государственного устройства бывают монархия, аристократия и демократия. Но какова бы ни была государственная форма, государственная власть во всех случаях абсолютна и неделима. По Гоббсу, законодательная власть никогда не должна отделяться от исполнительной, а та и другая – от судебной. Все власти должны соединяться в одной и той же инстанции, а всего лучше и естественнее они соединяются в одном лице. Итак, абсолютная монархия, или абсолютное государство в форме монархии, по Гоббсу, есть нормальное политическое состояние. "Общество", "община", "народ", "государство", "государь" – все это, по Гоббсу, одно и то же, Государь есть народ; он есть целое, он соединяет в себе всю гражданскую власть, поэтому логически невозможно, чтобы народ когда-нибудь восстал против государя; это значило бы, что государь восстал сам против себя. Здесь, в этом образцовом государстве, картину которого нарисовал Гоббс, государь мог бы сказать вместе с Людовиком XIV:

"Государство – это я!"

Само собой разумеется, что с позиций этой теории государства Гоббс больше всего восстает против политических основоположений античности, Средних веков и Нового времени: против первых потому, что они республиканские; против вторых – потому, что они отчасти феодальные, отчасти иерархические; против третьих – потому, что они конституционные. В отношении к античности Гоббс абсолютный монархист; в отношении к Средним векам он решительный противник ленного права, господства дворянства и духовенства; в отношении к Новому времени он абсолютист. Как Бэкон ополчается на аристотелевский "Органон", так Гоббс – на аристотелевскую "Политику". Оба приписывают Аристотелю ответственность за самое страшное зло, которое им только известно: Бэкон возлагает на него ответственность за жалкое состояние наук и за академическую словесную мудрость английских университетов; Гоббс – за жалкое состояние государства, за ниспровержение гражданского порядка революцией, за английскую междоусобную войну и казнь Карла I. Он требует, чтобы республиканские писатели из числа греков и римлян не читались в школах монархических

государств, ибо они производят "болезнь тиранобоязни, подобную водобоязни". Защитники иерархии, в особенности иезуиты, преследуют в лице Гоббса атеистического политика, сторонники конституции – политика-абсолютиста. Последние видят гарантии гражданских свобод в разделении властей, между тем как Гоббс считает всякое такое разделение опасным для государства и не хочет допускать для граждан никакой свободы, кроме той, которой не запрещает монарх. Каждое учение об ограничении власти монарха Гоббс считал революционным. Королевская власть не должна ничем ограничиваться; для нее не должно быть никакой нравственной совести, никакой свободы веры, ни даже неприкосновенных прав личности. Король, как воплощение закона, санкционирует общественную веру. Он есть государство и церковь в одном лице. Верить в то, что предписывает эта церковь, должно без размышлений, со слепой покорностью. Если этой церкви угодно санкционировать Библию, то Библия имеет силу нормы веры без каких-либо ограничений, без каких-либо сомнений. От нее одной зависит, какие книги должны считаться священными или каноническими: от нее, то есть от этой церкви, которая есть государство, то есть

король. Гоббс так понимает христианское государство: король придает силу закона христианским книгам веры; народ признает свою религиозную книгу законов в христианских книгах веры, санкционированных королем. Религиозная вера у Гоббса есть единственно и исключительно политическое повиновение; она столь же безусловна, столь же холодна и такая же внешняя. Гоббс открывает простор своему собственному неверию тем, что превращает религиозную веру в государственный эдикт, то есть в королевское повеление: веровать следует не из убеждения, а из субординации. Субординация для него дело серьезное. Внутреннее содержание веры, собственное убеждение он лишает значения. Когда он говорит о нем, то едва скрывает собственные холодность и безразличие. Очень характерно то, с чем Гоббс сравнил однажды послушание веры: он отвергает всякую критику канонических книг, ибо "божественные тайны не следует разжевывать, а должно целиком проглатывать, как пилюли"¹⁹¹ Бэкон сравнивает положения веры с правилами игры, Гоббс – с пилюлями; так бессодержательно и в сущности совершенно произвольно относятся внутренне тот и другой к религиозной вере, которую они хотят поддержать внешне. В сущности, тот и другой

огрубляют ее посредством светской политики.

Прямую противоположность Гоббсу при однородных условиях представляет Ж.-Ж. Руссо в своем "Contract social". Оба согласны в теории договора, которым они обосновывают государство и полагают конец естественному состоянию людей. Оба хотят вывести status civilis (гражданское состояние) из status naturalis (естественного состояния) посредством договора, превращающего индивидов в общество. О естественном состоянии людей они мыслят, исходя из одинаковых атомистических основоположений. Но Руссо характерным для него образом отстывает здесь от Гоббса как в понимании естественного человеческого состояния, так и в определении государственной формы, сообразной с договором. А именно, на взгляд Руссо, люди от природы не враги; поэтому в естественном состоянии нет войны всех против всех и, следовательно, в этом состоянии за силой не признается, как на войне, право, за наибольшей силой – наибольшее право, или, одним словом, по Руссо, права сильного не существует. Однако у Гоббса как раз на этом одном основывается естественное право абсолютной монархии: оно основывается на договоре, который увековечивает право

сильнейшего. Договор у Гоббса, в сущности, односторонний, у Руссо, напротив, – действительно взаимный. У Гоббса все отказываются от своих прав, передаваемых ими одному лицу, которое с тех пор раз и навсегда остается единственным полномочным лицом. "Люди, – пишет Руссо, – продают себя у Гоббса понапрасну и бегут из естественного состояния в государство, как греческие герои – в пещеру циклопа"¹⁹². Это государство, по собственному выражению Гоббса, есть всепоглощающий Левиафан. Руссо, напротив, хочет своим договором обречь всех на равные права и равные обязанности; его общественный договор приводит к государству, власть которого принадлежит всему народу, состоящему здесь не из одного индивида, а из всех. Поэтому его государственная форма есть демократия. Дающая равные права государственная форма следует здесь из дающего равные права договора, а сам договор следует из естественного состояния, как его понимал Руссо. При сходном атомистическом образе мыслей, который необходимо ведет к политической теории договора, Руссо во всех главных пунктах являет собой диаметрально противоположность Гоббсу: он противоположным образом понимает форму

естественного состояния, договора, общества. У Гоббса естественное состояние – это дикий хаос борющихся сил, у Руссо – эдем мирных и счастливых созданий, у одного оно варварство, у другого – идиллия. Государство Руссо относится к государству Гоббса, как материнская природа к страшному Левиафану,

Мы не станем исследовать, как далеки от истины представления того и другого. Подчеркнем лишь, что указанное различие взглядов Гоббса и Руссо весьма многозначительно и позволяет лучше понять дальнейшие пути английско-французского просвещения. Насколько Руссо отличается от Гоббса, настолько он отличается и от французских философов, которым были близки Гоббс и Локк. Отсюда проистекает могучее противоречие Руссо Вольтеру, Гельвецию, Кондильяку, Дидро, а более всего тем, кого он любил называть гольбахянцами и у кого материализм достигает своей высшей точки. Представляя себе таким образом природу и естественное человеческое состояние, Руссо открывает источники морали и религии в природе. Он не находит источник морали, как Гоббс и Гельвеции, в своекорыстии, он находит его в любви. Он видит источник религии не в

слепом страхе, как Гоббс и Вольтер, а в благоговейном удивлении. В его глазах природа есть не слепой механизм сил, а нравственное, любвеобильное существо, которое делает из людей не врагов, а братьев. Его воззрение на природу стремилось быть непосредственно нравственно-религиозным и потому в противоположность господствующему просвещению пыталось восстановить естественную мораль и религию. Здесь Руссо в известном смысле соединяется с немецким просвещением, которое идет к Канту, или, лучше сказать, это просвещение соединило себя с ним.

Ближе всего Гоббсу Спиноза, на теорию государства которого, вероятно, непосредственно воздействовали взгляды английского философа. "Левиафан" Гоббса и "Политический трактат" Спинозы совершенно согласуются в основоположениях; только в выводах Спиноза склоняется к демократической, а в желании – к аристократической форме правления, между тем как Гоббс и теоретически, и по собственной склонности выбирает абсолютно-монархическую форму. В своем отношении к форме государства Спиноза занимает среднюю позицию между Гоббсом и Руссо. В понимании естественного человеческого состояния он полностью стоит на

стороне Гоббса. Как и Гоббс, он столь же мало видит в природе источник нравственности и религии; как и Гоббс, он отрицает ту и другую из естественных оснований, между тем как Руссо из естественных оснований признавал ту и другую. И сущность Бога Спиноза понимал подобно Гоббсу: ее следует мыслить без всякой человеческой аналогии, без всякого антропоморфизма, ее не следует определять никакой границей, очеловечивать никакой страстью. Божественная воля есть могущество, это могущество есть безграничное действие. "О Боге можно поистине сказать только то, что он есть"¹⁹³. Если мы сопоставили Бэкона с Декартом, то мы можем сравнить и Гоббса со Спинозой. То, что в Бэконе есть спинозистского, у Гоббса находит явственное проявление.

В сравнении с Бэконом Гоббс разрешил то, что тот только поставил в своем "Органоне" как совершенно новую, необыкновенную, необходимую задачу: он физически обосновал мораль и политику. И эту бэконовскую задачу Гоббс разрешил так, что подчинил мораль и религию политике, а политику свел к законам природы.

2. СЕНСУАЛИЗМ ДЖОНА ЛОККА¹⁹⁴

Бэкон хотел, чтобы законы природы были познаваемы на опыте, а опыт совершался естественным разумом. Здесь возникают вопросы: что такое естественный разум? Как он совершает опыт? Главный интерес Бэкона был сосредоточен на вопросе: как опыт приводит к изобретению? Исследование этого вопроса выдвигается на передний план его философии; ему он посвящает свой "Новый Органон". На заднем плане остается вопрос: каким образом мы приходим к опыту? Каким образом опыт вытекает из человеческого духа? Или: что такое человеческий дух, если его познание, как считал Бэкон, состоит только в опыте? Вот задача, которую решает Джон Локк в своем "Опыте о человеческом разуме". Локк опирается на Бэкона. Насколько я вижу, интерпретаторы Локка не понимали ясно это его зависимое от Бэкона положение, этот исторический корень его философии. В отношении к Бэкону он гораздо менее самостоятелен, чем Гоббс. Гоббс исполнил то, чего Бэкон пожелал в самых смелых из своих планов. Среди философов бэконовского племени он, без сомнения, самый оригинальный. Локк же

только исполнил то, что Бэкон повсюду уже объяснил и формулировал в своих книгах. Гоббс для себя нашел в бэконовской философии только беглое указание, Локк для себя – часто повторяемое предписание.

2.1. ДУХ КАК TABULA RASA

Бэкон часто и настоятельно подчеркивал, что человеческий дух, чтобы мыслить правильно, должен совершенно отказаться от всех предвзятых понятий. Из этих понятий, которые следует отбросить, он не исключал ни одного. Итак, по его мнению, нет ни одного понятия, от которого не мог бы отказаться человеческий дух; следовательно, нет ни одного твердо укорененного в разуме или врожденного духу понятия. Все понятия должны сначала приобретаться на опыте: следовательно, до опыта у нас нет или не должно быть никакого понятия, дух без опыта есть также дух без всякого понятия; он совершенно пуст, как *tabula rasa* (чистая доска, пустая таблица). Как мне представляется, это следует из бэконовских положений посредством очень простого и очевидного заключения. Это заключение составляет исходную точку для Локка.

На вопрос: "Что такое человеческий разум до опыта?", – Локк отвечает: "Он есть *tabula rasa*, ибо не существует врожденных идей". Именно так должен был бы отвечать на этот вопрос и Бэкон, или, скорее, он действительно так на него

отвечал. Едва ли нужно переходить от Бэкона к локковскому принципу посредством заключения; этот принцип можно найти у самого Бэкона даже буквально. Разум должен отбросить все предвзятые понятия, то есть, по собственным словам Бэкона, он должен отбросить все понятия, должен сделать себя совершенно чистым и пустым, возвратиться в свое исходное, естественное, детское состояние. Исходное состояние разума есть, по Бэкону, разум, освобожденный от понятий; он утверждает это буквально. Он называет такой разум очищенным (*intellectus abrasus*), он сравнивает дух с фундаментом, который следует очистить, вымести и выровнять; в этой работе состоит отрицательная задача его философии; первая книга его "Органона" занимается именно приготовлением этого "очищения"¹⁹⁵. То, что у Бэкона чистый фундамент, у Локка – пустая таблица: это, в сущности, то же понятие, те же слова. Бэкон говорит: человеческий дух должен сделать себя пустой таблицей. Локк говорит: человеческий дух от природы подобен пустой таблице¹⁹⁶. Он должен быть таким, если Бэкон не требует невозможного. То условие, которое Бэкон предлагает своей философией, Локк делает принципом своей, а именно – несуществование

врожденных идей. Опыт есть приобретенное знание; врожденные идеи суть не приобретенное, а первоначальное или от роду имеющееся знание. Итак, философия опыта должна, как само собой разумеющееся, отрицать врожденные идеи. Она сделала это уже у Бэкона и весьма обстоятельно, со множеством аргументов повторила у Локка.

Между тем ясно, почему обычно именно Локк считается противником врожденных идей. То, что Бэкона меньше знают, – это не единственная причина. С именем Локка связан важнейший спор, который новая философия вела по поводу врожденных идей. Декарт и Лейбниц признавали их; Бэкон и Локк отвергали. Локк восстал против Декарта, Лейбниц – против Локка. Лейбниц и Локк отстаивали противоположные учения, которые ими самими не были выдвинуты, а только приняты: Лейбниц – декартовское, Локк – бэконовское; поэтому они считаются самыми главными представителями доктрин, соответственно, врожденных и неврожденных идей. Однако в остальном Лейбниц относится к Декарту совсем иным образом, чем Локк – к Бэкону. Против Бейля Лейбниц написал самое популярное и наиболее экзотерическое свое сочинение, "Теодицею"; против Локка – самое глубокомысленное и всего более эзотерическое,

"Новые опыты о человеческом разуме"¹⁹⁷.

Локк, споря с Декартом, отвергает любые врожденные идеи: как теоретические, так и практические. У человеческого духа нет ни врожденных законов мышления, ни врожденных законов воли, ни аксиом, ни правил; следовательно, нет никакого естественного значения, никакой естественной морали, никакой естественной религии. Локк, сообразно с бэконовским методом, повсюду проводит опровержения посредством апелляции к отрицательным инстанциям. Он говорит: если бы врожденные идеи существовали, то их необходимо имели бы все люди; опыт показывает, однако, что большая часть людей не знает даже аксиом противоречия и тождества, что они никогда не замечают их в своей жизни; следовательно, никаких врожденных идей нет. Итак, человеческий дух от природы пуст, и притом пуст в любом отношении.

2.2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗНАНИЯ

Отсюда следует, что всякие образование и наполнение духа, так как они не от природы, происходят постепенно. Но из первоначальной пустоты ничего не может произойти. Итак, человеческое образование возникает только посредством постоянного общения с миром, под внешними влияниями; оно есть продукт опыта и воспитания, оно есть нечто случающееся, так как оно не есть первоначальное и обусловлено материалом, который лежит вне нас. Способ происхождения человеческого знания у Локка есть не *generatio ab ovo* (зарождение из яйцеклетки), как у Лейбница, а *generatio aequivoca* (самопроизвольное зарождение). Как, согласно физиологической теории, условия, в которых возникает жизнь, сами не являются живыми, так и у Локка условия, при которых возникает знание, сами не составляют знание. Нет никакого естественного знания в смысле исходно заданного, а есть только естественная история человеческого познания в смысле постепенно совершающегося. Проследить эту историю – собственно задача локковской философии. Она описывает естественную историю человеческого

разума, прежде доказав, что природа разума без истории, то есть без общения с миром, без опыта и воспитания, совершенно пуста, подобна некоторой *tabula rasa*, В этом пункте философия Локка обнаруживает свое несомненное происхождение от Бэкона, свое сродство и свою аналогию с философией Гоббса.

Гоббс излагает естественное происхождение государства, Локк – естественное происхождение знания, причем тот и другой делают это в смысле *generatio aequivoca*. Первый объясняет государство, исходя из условий, которые не входят в состав государства и даже не аналогичны ему, а скорее составляют его противоположность; второй объясняет знание из условий, которые не являются знанием и даже не составляют его прообраз, а относятся к нему, как пустое к полному. Гоббс принимает за исходный пункт естественное состояние человека, Локк – естественное состояние человеческого духа, и этот "*status naturalis*" и у того, и у другого, у одного – в отношении к государству, у другого – в отношении знания, подобен "*tabula rasa*".

2.3. ЗНАНИЕ КАК ПРОДУКТ ВОСПРИЯТИЯ

ОЩУЩЕНИЕ И РЕФЛЕКСИЯ

Элементы всех наших знаний суть представления, или идеи. Врожденных идей нет, следовательно, все наши идеи приобретаются нами извне, или воспринимаются. Мы воспринимаем то, что происходит или в нас, или вне нас; поэтому восприятия бывают или внешними, или внутренними, или тем и другим вместе взятым; первый род восприятий Локк называет ощущением (sensation), второй – рефлексией. Они суть естественные источники всех наших понятий, каналы восприятия, поставляющие духу его представления. Так заполняется пустая таблица разума.

Все наши понятия произошли или из восприятий, и тогда они просты, или же из этих простых понятий, и тогда они сложны (ideae complexae). Итак, во всем объеме человеческого духа нет ни одного понятия, элементом которого не было бы восприятие. "Душа, – утверждает Локк, – подобна темному своду, который освещается лучами света через некоторые щели и обладает способностью их накапливать и сохранять". Наше знание состоит из сложных

понятий, сложные понятия – из простых, простые – из восприятий. Простые понятия в зависимости от того, происходят ли они из ощущений, или из рефлексии, или из того и другого вместе, распадаются на понятия ощущения, понятия рефлексии и общие понятия. Точно так же простые понятия ощущения различаются в зависимости от того, происходят ли они из одного чувства или сразу из многих. Непроницаемость тела, например, воспринимается только осязанием: она есть простое понятие ощущения, проистекающее только из одного чувства. Движение тела есть перемена места, протяжение – определенное наполнение пространства. Тело должно быть осязаемым, его перемещение и фигура видимыми, поэтому движение, протяжение, пространство суть простые понятия ощущения, которые проистекают из нескольких чувств сразу (осязания и зрения). Мышление и желание суть внутренние душевные движения, и, следовательно, они воспринимаются только рефлексией; поэтому они суть простые понятия рефлексии. Радость и горе суть возбуждения души, определяемые некоторыми внешними впечатлениями; следовательно, они воспринимаются совместно рефлексией и

ощущением и суть простые понятия, проистекающие одновременно из того и другого.

То, что мы воспринимаем, ни в коем случае не есть сущность вещей, это только ее проявления и свойства. Так как всякое знание есть продукт восприятия, то Локк должен объявить: существует знание только свойств, а не сущности вещей. Здесь философия опыта, редуцированная до сенсуализма, отрицает метафизику и по-своему предвосхищает отрицательный итог критической философии. Здесь точка соприкосновения между Локком и Кантом, и здесь различие между Локком и Бэконом, который все еще не хотел отказываться от метафизики. Метафизика претендует на познание субстанции вещей. "Субстанция" есть основное метафизическое понятие. Что такое субстанция? Это не врожденное или первоначальное понятие, потому что таких нет, но это и не простое понятие, ибо субстанция, как вещь сама по себе, не воспринимается. Следовательно, это понятие – сложное, составленное из простых стараниями нашего разума, это нечто номинальное, а не реальное. Нечто же объективное, обозначаемое словом "субстанция", остается темным: это неизвестная и непознаваемая сущность вещей. Субстанций духа, тел, Бога мы не знаем, или,

представляя локковские выводы в кантовских выражениях, можно сказать: нет ни рациональной психологии, ни космологии, ни теологии¹⁹⁸.

Между тем Локк не был достаточно самокритичен или строг, чтобы вообще воздержаться от каких-либо рассуждений по поводу сокровенной субстанции вещей. В психологии он почти материалист, в теологии – деист. В психологии он закладывает то зерно материалистического учения о душе, которое воспринимает французская философия; в теологии он далее развивает бэконовский деизм и становится во главе ряда английских деистов. Следует считать последовательным, что Локк подверг сомнению нематериальность души и объявил душу материальной посредством многозначительного "может быть"¹⁹⁹. Ибо он мыслил человеческий дух как пустую таблицу, которая заполняется извне, следовательно, в сущности, как вещь, в которой запечатлевается телесная природа. По этому поводу у него произошел спор с епископом Стиллингфлитом, который расценил учение о душе Локка как грубую ересь; из-за этого учения Локк был объявлен законченным материалистом с двух противоположных позиций: Стиллингфлитом и

Вольтером²⁰⁰. Однако эта психологическая гипотеза Локка вошла в очевидное противоречие с его деистическими представлениями. В теологии Локк опирался на ту самую точку зрения, которую он подвергал сомнению в психологии: он основывал свое доказательство бытия Бога на признании мыслящей, то есть духовной, природы человеческой души. В немногих словах это доказательство таково: поскольку духи существуют, постольку должен быть (как их причина) вечный дух, так как из бездушного никогда не может получиться ничего духовного, из немыслящего никогда не получится мыслящее существо. Или, весьма остроумно заключает Локк, вообще не существует никакого мыслящего существа, или оно существует от вечности²⁰¹. На Этом заключении он основывает рациональную теологию, им обосновывает разумную веру, которую положительное откровение должно превосходить, но которой оно не должно противоречить. Он отвергает достоверность противного разуму, признание откровения вопреки очевидности разума и в этом отношении отвергает положение Тертуллиана, которое Бэкон принимал²⁰².

Строго говоря, Локк должен был бы остановиться на утверждениях: не существует

никакого познания сущности вещей; вся метафизика, связанная с этим, есть пустое словопрение; есть только познание свойств вещей – как свойств нас самих, так и свойств тел вне нас. Объективно ли это познание или нет? Другими словами: есть ли среди познаваемых свойств вещей такие, которые принадлежат самим вещам и независимы от нашего восприятия? Объективные свойства принадлежат вещам самим по себе, иные же – только воспринятым вещам, и потому последние относительно, то есть они суть свойства вещей в отношении к нам. Первые свойства Локк называет первичными качествами, последние – вторичными (*qualitates primariae* и *secundariae*). Тогда вопрос таков: существуют ли первичные качества?

Достоверно установлено, что в нас самих существуют представления и движения воли, которые мы не воспринимаем. Тогда мышление и воля суть первичные качества человеческой души. Верно, что некоторые свойства тел принадлежат им только вследствие наших восприятий. Сами по себе тела ни кислы, ни сладки – они бывают такими только тогда, когда мы пробуем их на вкус; сами по себе вещи ни благовонны, ни зловонны – они бывают такими только

вследствие нашего обоняния. Эти свойства, точно так же как звуки и цвета, суть вторичные качества. Но то, что мы телесно осязаем, существует не только в одном нашем осязании; то, что мы осязаем и видим, существует не только в одном нашем восприятии: это – объективные восприятия, которым соответствуют действительные свойства тел вне нас. Такого рода первичные качества суть непроницаемость и протяжение, фигура и подвижность. Все вторичные качества, по Локку, должны объясняться исходя из первичных, то есть из формы, числа и движения тонких частичек тел. Итак, Локк хотел, чтобы все свойства тел объяснялись математически и механически. Так объяснял их Ньютон. Здесь самым яснейшим образом обнаруживается атомистический образ мыслей Локка, а исходя из него вполне объясняется его теория первичных качеств. Он оставил телам только те основные свойства, которые принадлежат атомам, а именно: непроницаемость, протяжение и подвижность; поэтому он и не мог допустить в физике никаких иных способов объяснения, кроме математического и механического. Объяснять значит обосновывать или познавать естественную причинную связь явлений. Субстанция у Локка

считалась общим понятием, словом; напротив, причинность – реальным отношением²⁰³.

По сравнению с Бэконом Локк объяснял опыт психологически и при этом согласно с бэконовскими принципами – исходя из чувственного восприятия. Он отстаивал бэконовские принципы против картезианских и придал философии опыта более определенный и узкий характер сенсуализма. Эмпирическое Локк считал тождественным чувственному, а из чувственного сделал ограничительный критерий человеческого познания. Разум понимает только чувственное. Что не может быть познано чувственно, то вообще не может быть познано: чувственное восприятие есть основа всякого человеческого познания, а чувственные вещи суть единственные его объекты. В самих вещах могут познаваться только свойства, а не их сущность, из этих свойств лишь немногие объективны по природе и имеют отношение к сути вещи. После того как Локк таким образом объяснил и ограничил опыт с сенсуалистской точки зрения, человеческое познание оказалось сведенным к познанию весьма ограниченного числа объективных составных частей тел. Объективно познаваемыми признаются теперь только первичные качества тел и причинная связь

явлений. Все прочее или непознаваемо, как сущность вещей, или есть только чувственное человеческое восприятие, как вторичные качества тел. Таков итог локковской философии. Спрашивается, может ли строго сенсуалистская точка зрения надолго удержаться в человеческом распоряжении этот последний остаток объективных составных частей или же при дальнейшем испытании она должна будет отказаться и от этих двух вещей? Спрашивается, во-первых, действительно ли первичные качества тел объективны, независимы от нашего восприятия? Если нет, то тогда существуют только вторичные свойства, то есть человеческие чувственные восприятия, и мы познаем не вещи вне нас, а только наши впечатления, так что все человеческое познание полностью субъективно или есть не что иное, как эмпирическое самопознание. Спрашивается, во-вторых, есть ли причинность предметное отношение вне нашего восприятия и независимое от него? Если нет, то вместе с этим разрывается последняя необходимая и объективная связь, которая превращает человеческие представления в знание, а вместе с этой связью уходит из-под ног и последняя опора нашего познания: опыт превращается в случайное восприятие, а

философия опыта вырождается в скептицизм. К таким заключениям приходит английская философия, последовательно развивая сенсуалистскую точку зрения: первый шаг на этом пути делает ирландец Джордж Беркли, второй и последний – шотландец Дэвид Юм. Беркли превращает опытное познание в эмпирическое самопознание человека, Юм – в эмпирическую веру. Как Гоббс был как бы между Бэконом и Локком, так и Беркли олицетворяет переход от Локка и Юму. Так три нации, объединенные общим британским государством, вносят свой вклад в исторический ход эмпирической философии; каждая из них своим представителем олицетворяет одну из поворотных точек этой истории, двигаясь от эмпиризма, основанного и развивавшегося в Англии, к скептицизму, подготовленному в Ирландии и завершеному в Шотландии. Мы показали, что Гоббс и Локк были последовательными бэконистами. Далее мы увидим, что Беркли хочет быть последовательным Локком и является им, что Юм хочет быть последовательным Беркли и является им. Все три английских философа (Бэкон, Гоббс и Локк) – современники великих национально-исторических эпох, пережитых

новой Англией. Бэкон, основатель эмпиризма и вместе с тем непосредственный потомок эпохи Реформации, начинает свое дело вместе со вступлением в царствование дома Стюартов и с основанием Соединенного Королевства при Якове I; Гоббс переживает первое низвержение трона Стюартов, республику при Кромвеле и реставрацию при Карле II²⁰⁴; эпоха Локка обозначается вторым низвержением трона Стюартов и возведением на трон Оранского дома; его "Опыт о человеческом разуме" приходится как раз на время английской революции, разразившейся ровно столетием раньше Французской революции.

3. ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Как Гоббс и Локк коренятся в Бэконе, так в Локке коренится французская философия XVIII в.: она относится к английской, как колония – к метрополии. Здесь в нашу задачу не входит ближе исследовать эту колонию и, в частности, проследить точки зрения французского просвещения. Пропагандист Локка – Вольтер; он перенес во Францию бэконовский образ мыслей и смог подменить им картезианский, который уже до него был скептически подорван Пьером Бейлем. Один из счастливейших и влиятельнейших писателей, какие только были в мире, Вольтер был вместе с тем одним из самых ограниченных учеников локковской философии, которая и сама по себе не отличалась широтой взглядов²⁰⁵. Никогда такое богатство разума не соединялось с такой бедностью мыслей. Никогда просвещение не распространяло своих завоеваний так быстро и так шутя. "Мир удивлялся, – говорит один серьезный историк, – что он так поумнел с помощью этого человека в течение тридцати лет"²⁰⁶. Вольтер все видел и обо всем судил сквозь призму взглядов Локка, причем до такой

степени, что заразил философией Локка своих драматических персонажей и даже заставил героиню своей "христианской трагедии", свою Заиру, говорить так, как будто она изучала "Опыт о человеческом разуме": она говорит о "пустых таблицах" разума, которые заполняются впечатлениями света и воспитания! Все противоречия философского учителя сохранились у этого весьма восприимчивого ученика, и он сумел с помощью своего таланта сделать их легкими и приятными. Он превратил английскую философию во французскую моду и лишил ее всего, что в ней было слишком самобытного или трудного для того, чтобы стать модой. Подобно Локку, Вольтер был деистом, хотя и менее серьезным и взыскательным, деистом, который, в сущности, мыслил материалистически и скептически. Деизм подавал ему повод для красноречивых высказываний, материализм позволял ему обнаруживать разом и bon sens (здравый смысл), и esprit fort (свободомыслие), а скептические речи в устах такого человека, как Вольтер, блистали критическим остроумием. Систематический продолжатель Локка – Кондильяк (1715–1780), за которым следуют энциклопедисты и который в своем анализе человеческого познания завершает

сенсуализм²⁰⁷. Ибо он объясняет все человеческое познание исходя только из ощущений. Он оставляет невыведенным только одно следствие: материализм в голом виде. Гольбаханцы развивают этот голый материализм в лице Ламеттри и в "Systeme de la nature" (1770 г.). История бэконовской философии, начиная от Локка, в Англии движется к скептицизму, которого она достигает у Юма, во Франции – к материализму, который представлен длинным рядом легких талантов, простирающимся до наших дней и, как кажется, заканчивающимся в Германии. Чем меньше мыслительных усилий требует какая-нибудь философская точка зрения, тем шире, естественно, распространение, которого она достигает.

4. ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ ИДЕАЛИЗМ БЕРКЛИ²⁰⁸

Появление Джорджа Беркли (1685–1753), клойнского епископа, в среде английских философов редко понимается правильным образом. Бóльшая часть историков так удивляется тому, что среди законченных реалистов встречается, по-видимому, гипертрофированного идеалиста, что чувствует искушение приписать ему совершенно иное философское положение, чем то, которое он занимает исторически. В ошибку такого рода впал один значительный историк новой философии, переместивший Беркли из ряда английских философов в ряд немецких и сопоставивший его с Лейбницем так, как будто он был его дополнением. Но Беркли есть последователь не Лейбница, а Локка. С Лейбницем он не имеет ни одной исторической точки соприкосновения; он опирается на Локка, как Юм – на него. Между Локком и Юмом историческое и философское положение Беркли представляет собой переходное опосредствующее звено. Отмечали, что Беркли, как и Лейбниц, спорил с Локком, и из этого общего противостояния хотели вывести логическое

равенство между тем и другим, но если две величины противоположны третьей, отсюда еще не следует их равенство. Разве Локк и Лейбниц оба не противники Декарта и разве вместе с тем они не противостоят друг другу в том, в чем они не согласны с Декартом, а именно в учении о духе? И Лейбниц столь же далек от Беркли, как и от Локка: он противостоит локковским основоположениям, которые разделяет Беркли, несогласный с Локком только в выводах. По-видимому, в этой ошибке повинно наименование "идеализм", данное философии Беркли, которое способствовало тому, что многие стали причислять философа совсем не к тому семейству, к которому он принадлежит. Одни хотят породнить его с Кантом, другие – с Лейбницем²⁰⁹. И то, и другое ошибочно. Если под идеализмом понимать направление, выступающее против сенсуализма, то ни одно его выражение не подходит к философии Беркли: в сравнении с философией Локка она не менее, а более сенсуалистична. Локк, с позиций Бэкона, не был бы достаточным сенсуалистом. Он был сенсуалистом в своих основоположениях, но не в своих выводах: вот противоречие, на которое Беркли указывает и которое он разрешает. Локк исходил из принципа, согласно которому всякое

познание должно быть чувственным восприятием, но он говорил о вещах как об объектах познания, которые никак не могут восприниматься: например, о материальных субстанциях, или телах вообще. Он разделял номиналистический принцип, согласно которому универсалии суть слова, а не вещи, но вместе с тем признавал в телах известные первичные качества: например, протяжение, движение, непроницаемость. Разве материальная субстанция, или тело вообще, не есть отвлеченное понятие, не есть пустая универсалия? Разве протяжение, движение, непроницаемость не являются общими, отвлеченными понятиями, о которых Локк на основании своих собственных принципов должен был бы сказать, что они суть не вещи, не объективные свойства, не действительные, воспринимаемые сущности, а только слова? Но он говорил противоположное, поэтому он, взятый сам по себе, не такой уж большой сенсуалист и номиналист. Нечувственное он признавал воспринимаемым, всеобщее – действительным.

4.1. ВЕЩИ КАК ВОСПРИЯТИЯ

На обоснование этой точки зрения Беркли обращает все свое остроумие, все свое внимание, изощренное номинализмом. Нет вещей или тел вообще, а есть только единичные, чувственно воспринимаемые вещи; тел вообще нет точно так же, как нет треугольников вообще; реальный треугольник всегда бывает определенным: или прямоугольным, или остроугольным, или тупоугольным. Точно так же нет протяжения, движения или непроницаемости вообще; всякое мыслимое протяжение всегда определено – оно малое или большое; всякое движение всегда или быстрое, или медленное; всякая телесная непроницаемость – или твердая, или мягкая. Но все количественные различия как в протяжении, так и в движении суть, очевидно, относительные определения: если я изменяю свой угол зрения или если я вооружаю свой глаз инструментом, вещи покажутся мне больше или меньше. Итак, большое и малое суть такие же человеческие явления зрения, как свет, фигура, цвет; они существуют только в моем восприятии, и так как каждое мыслимое протяжение имеет известную величину, без которой оно вообще не существует,

то само протяжение есть не объективное свойство вещей, а только одно мое восприятие. То же самое справедливо применительно к движению и непроницаемости: тело бывает твердым или мягким, но твердость и мягкость суть только человеческие явления ощущения и столь же мало существуют вне нашего чувственного восприятия, как звуки вне нашего уха, цвета вне нашего глаза, сладость и кислота вне нашего органа вкуса. Итак, того, что Локк назвал первичными качествами, не существует. Существуют, говоря языком Локка, только вторичные качества²¹⁰. Другими словами, все воспринимаемые свойства вещей вторичны, то есть они существуют не вне нас, а в нас. Если же все воспринимаемое существует в нас, то что есть вне нас? Вещи – гласит ответ. Но вещей вообще нет, есть только единичные чувственные вещи. Что такое чувственные вещи, если я извлеку из них все чувственное или воспринимаемое? Что такое железное кольцо, если я извлеку из него железо? Ничто. Вот что такое вещи, если я извлеку из них человеческое восприятие. Невоспринимаемые вещи суть ничто. Подобное ничто суть тела и материя вообще, как бы я их ни рассматривал – как оригинал моих восприятий, как их причину, как их орудие или как-нибудь иначе. По

вычитании всех чувственных качеств, по вычитании всех человеческих восприятий материя – ничто²¹¹. Невоспринимаемые вещи суть неслышимые звуки, невидимые цвета, то есть нонсенс. Воспринимаемые вещи суть не что иное, как чувственные восприятия, – так же как цвета суть не что иное, как явления зрения.

Таким образом, Беркли в результате своей номиналистической критики философии Локка приходит к положению: существуют только чувственные восприятия, то есть "существуют только воспринимающие и воспринимаемые сущности"²¹². Воспринимающую сущность он, как и Локк, называет духом, воспринимаемый объект он, как и Локк, называет представлением, или идеей. И в этом смысле Беркли говорит: существуют только духи и идеи. Это положение именуют "берклеевским идеализмом"; в действительности же это только доведенный до конца локковский сенсуализм, доведенный до конца бэконовский номинализм. Это – сознательная противоположность всякой идеалистической философии в духе Платона. Платоновская философия превращает вещи в идеи. Напротив, Беркли заставляет своего Филонуса заявить: "Я превращаю не вещи в идеи, а идеи в вещи"²¹³. Вещи у Беркли всегда суть

чувственные вещи, а чувственные вещи – это то же самое, что чувственные впечатления или восприятия. Иногда он прямо говорит: идеи, или чувственные впечатления. Так, Филонус объясняет своему собеседнику-материалисту: "Я вижу эту вишню, я ее осязаю и смакую; я убежден, что *ничто* не дает себя ни видеть, ни смаковать, ни осязать; следовательно, она действительна. Отбросьте смешанные ощущения мягкости, влажности, красноты, кислоты и сладости, и вы лишитесь вишни, ибо она не есть какая-то сущность, отличная от этих ощущений. Вишня, говорю я, есть не что иное, как совокупность чувственных впечатлений, или идей, которые мы воспринимаем нашими различными органами чувств"²¹⁴. Но зачем Беркли называет вещи идеями, хотя он понимает их в сенсуалистском смысле? Для того чтобы было ясно, что вещи суть факты в нас и вне нас не существуют. Восприятия существуют только в нас и возможны только посредством воспринимающей способности. Но что такое эти факты за вычетом воспринимаемых качеств? Они – ничто. Итак, они существуют и находятся только в нас, то есть они, как и само восприятие, существуют только в воспринимающем существе. Быть воспринятым, по Беркли, значит

существовать. Как номиналист, Беркли говорит: не существует ничего невоспринимаемого (всеобщего); как сенсуалист, он утверждает: не существует ничего воспринимаемого, кроме восприятия, ничего чувственного, кроме чувств; а то, что не существует никакого восприятия вне воспринимающего существа, – это разумеется само собой. Из номиналистического основоположения очень просто вытекает так называемый идеализм Беркли: если нет ничего невоспринимаемого, то существует только воспринимаемое, то есть только воспринимаемые объекты и воспринимающие субъекты. Первые суть идеи, вторые – духи: отсюда положение, что существуют только идеи и духи. Это ничего не меняет в естественном состоянии человеческого познания. Беркли полностью согласен с обычным способом рассмотрения вещей, что он сам подтверждает. Только то, что он называет вещами, он хочет назвать идеями, или вещами в нас; они существуют столь же реально и основательно, сколь существует природа вне нас, воображаемая немыслящим человеком.

4.2. ВОСПРИЯТИЯ КАК ВЕЩИ

Мы ощущаем не сами вещи, а только их отражения в нас, мы ощущаем только наши впечатления: вот то положение, которое Беркли вовсе не нужно доказывать, так как оно вполне признается каждым. Но большая часть людей думает, что за этими впечатлениями скрываются действительные вещи и что эти вещи представляют собой как бы оригиналы, которые изображаются и отражаются в наших чувствах. Беркли хочет опровергнуть это мнение, то есть веру в оригинальные вещи вне нас. Их мнимые изображения суть чувственные впечатления, наши восприятия. Отнимите теперь от какой-нибудь вещи эти впечатления, эти наши восприятия: что тогда от нее останется? Ничто! Итак, что же такое мнимая оригинальная вещь? Ничто и опять ничто! Итак, что же такое мнимое изображение? Оно есть сам оригинал, наши восприятия суть действительные вещи, поэтому Беркли говорит: я превращаю идеи (восприятия) в вещи. В природе вещей он, очевидно, ничего не изменяет, он только исправляет наш взгляд на них. То, что вы все, мог бы сказать Беркли, принимаете за образы, суть сами вещи; то же, что

вы считаете действительными вещами, – ничто! К этому единственному пункту сводятся все его объяснения, все его доказательства. Очень просто доказательство того, что мнимые образы суть вещи, а мнимые оригиналы – ничто. Если я отниму от вещей их воспринимаемые и воспринятые свойства, то есть наши впечатления, то каждая, без исключения, превратится в ничто. А между тем они должны были бы оставаться тем, что они есть, если бы отнятые впечатления были только их изображениями.

Наши восприятия суть вещи: вот самая строгая и краткая формулировка позиции Беркли. Если бы они были только образами вещей, то из этого необходимо следовало бы, что наше познание обманчиво и ничтожно, что мы познаем только видимость вещей, а не сами вещи. Вера в оригинальные вещи вне нас, если она последовательна, порождает скептицизм.

Поэтому Беркли думает, что здесь он разрушил основание скептицизма; он направлял свои "Разговоры" против скептиков и не отдавал себе отчета в том, что своей точкой зрения он взращивал зерно скептицизма, который и был развит после него одним остроумным человеком.

К обычным возражениям Беркли вполне готов и искусно их отклоняет. Если наши восприятия

суть сами вещи, то на это можно возразить, например, так: Солнце действительно вращается вокруг Земли, палка в воде действительно переломлена и т. д. и т. п. На это Беркли отвечает: конечно, движение Солнца есть действительно восприятие, оно есть законное явление в глазах обитателя планеты Земля, но разве отсюда следует, что то же самое явление будет воспринято и с другой точки зрения, удаленной от Земли? Неверно, неосновательно в этом случае только то, что выводят из восприятия, а не само восприятие.

4.3. БОГ КАК ИСТОЧНИК ВОСПРИЯТИЙ

Если, таким образом, наши восприятия, или идеи, суть сами вещи, то природа, по-видимому, испаряется в образования человеческого духа и теряет свою прочность. Каким образом тогда отличаются эти идеи от простых идей, вещи от выдумок, закономерный порядок природы от игры человеческой фантазии? Где пролегает граница между действительностью и видимостью? Наши фантазии, которые суть одни идеи, производятся нами самими; вещи, которые суть истинные идеи, нами не производятся: они даны нам как факты, они суть данные, причина которых не мы сами, не вещи вне нас; причиной их не может быть ничего, кроме Бога. Как вера в оригинальные вещи вне нас ведет к скептицизму, так и убеждение, что восприятия, или идеи, суть действительные вещи, ведет к Богу и, следовательно, к религии. Таким образом, Беркли думал, что он укрепил религию, разрушив основание скептицизма; он направлял свои "Разговоры" одновременно и против скептиков, и против атеистов. Одним словом, Беркли признает чувственное познание и в последней инстанции выводит его из Бога, так как он не может

выводить его из вещей, или материальных сущностей, которые им отрицаются. В этом отношении Беркли имеет некоторое сходство с Мальбраншем, и его можно было бы сравнить с ним, если бы мы вздумали сравнивать Локка с Декартом. Но в главном они противостоят друг другу: Беркли в принципе отрицает то, что Мальбранш в принципе признает, а именно материю как сущность вне духа. В этом заключалось различие между тем и другим, различие, исключавшее всякое соглашение. Рассказывают, будто спор с Беркли, посетившим Мальбранша, когда тот был на смертном одре, ускорил смерть Мальбранша.

Мы заметили у Локка двойное противоречие: он отрицал метафизику, или онтологию, как учение о сущности вещей и вместе с тем высказывал (хотя не без колебаний) известные суждения о субстанции души, тел, Бога; с одной стороны, он сомневался в существовании человеческого духа, с другой – утверждал существование Бога и доказывал его исходя из человеческого духа. Таким образом, у Локка противоречивым образом соединены деизм и материализм. Беркли избегает и того, и другого противоречия: онтологию он превращает без остатка в психологию, ибо превращает все вещи в

чувственные восприятия; он решительный деист, решительный противник материализма, который им опровергается и в принципе, и в выводах. Таково различие между Беркли и Локком. Оно не является, как обыкновенно думают, различием между идеалистом и реалистом; в полном смысле слова отношение здесь такое: Беркли не менее, а более сенсуалистичен, чем Локк, и настолько же более он реалист. И именно потому Беркли менее материалист, чем Локк, или скорее он вовсе не материалист; он восстает против материализма и хочет предохранить сенсуалистскую философию от великого заблуждения, от вырождения в материализм, заблуждения, основание которому заложил Локк и которое было развито французами. В понимании Беркли сенсуализм превращается в прямую противоположность материализму. И это справедливо. Ведь если все есть чувственное восприятие, то материя, как ее понимают ее философские сторонники, есть не что иное, как пустое слово, так как, очевидно, для нее чувственного восприятия не существует. Это утверждение выражает основную мысль, руководящую точку зрения всей философии Беркли. Естественно, что обычная трактовка сенсуализма, близкая Локку, следовала материализму и обратилась против Беркли; да и

нетрудно было, используя одни его слова, превратить антиматериалистическое направление Беркли в спятивший идеализм, который можно было опровергать шутя. Остроумие Вольтера здесь было на высоте. Он потешался над Беркли и опровергал его так легко, как он привык говорить обо всех философах. В его глазах один Локк был истинным философом, но и его он не знал основательно, иначе он бы узнал его в Беркли. "Десять тысяч пушечных ядер и десять тысяч убитых солдат, согласно философии Беркли, суть десять тысяч идей", – пишет Вольтер²¹⁵ и думает, что этим он опроверг Беркли. Как будто Беркли не знал таких возражений и не устранял их! Вольтер должен был бы сказать, что невоспринимаемо в одном пушечном ядре, тогда бы он опроверг Беркли; а десять тысяч мы бы ему подарили!

Подводя итог философии Беркли, следует сказать, что она вытекает из положения, что чувственные восприятия суть вещи, – положения, которое само есть не что иное, как заключение и последний вывод сенсуализма. Если восприятия суть вещи, то отсюда следует, что всякое человеческое познание, по существу, есть эмпирическое самопознание, что мы вообще познаем только наши собственные состояния, что

всякий опыт может быть только самонаблюдением, Беркли ничего более и не сделал, как только констатировал этот факт. Если всякое познание равняется опыту, как объявил Бэкон, если всякий опыт равняется чувственному восприятию, как считал Локк, то вместе с Беркли мы должны отсюда заключить, что мы не познаем ничего, кроме наших впечатлений, что наши впечатления суть сами вещи и что, следовательно, познание вещей, будучи точно исследовано, равно нашему самопознанию или, лучше сказать, самонаблюдению. То, что мы познаем, суть данные факты. Наше познание есть поэтому опыт. Кант судил очень правильно, говоря, что идеализм Беркли носит эмпирический характер и что Гарве не понимает ни этой философии, ни кантовской, так как он не понимает различия той и другой. Факты, которые мы познаем на опыте, суть наши восприятия, но это не наше произведение: они суть дело Божие и, следовательно, в последнем основании – чудо. Таким образом, человеческий опыт, утратив вещи вне себя, становится некоторым непонятным фактом, как жизнь в понимании окказионалистов. Если философия не хочет здесь остановиться навсегда, то она должна подвергнуть сомнению это чудо и таким образом поколебать

человеческое познание в последнем его основании.

5. СКЕПТИЦИЗМ ЮМА²¹⁶

Дэвид Юм (1711–1776) подводит отрицательный итог английской философии со времен Бэкона. Он принимает все результаты своих предшественников, но только не заставляет религию уплатить последний долг философии, а относит его на счет человеческой способности познавать. Юм убежден вместе с Бэконом, что всякое познание должно быть опытным, вместе с Локком – что всякий опыт есть чувственное восприятие, вместе с Беркли – что чувственные восприятия суть единственные объекты нашего познания. Итак, заключает Юм, все человеческое познание состоит в том, что мы воспринимаем в нас известные впечатления. Куда же делась его объективность? Куда делась его необходимость? И если человеческое познание лишено этих двух качеств, то куда делось оно само?

5.1. ОБЪЕКТЫ ПОЗНАНИЯ

Все наши представления, по Юму, суть чувственные впечатления или сохранившиеся от них отражения. Они различаются только степенью, то есть бывают сильнее или слабее, имеют большую или меньшую живость. Самые живые представления суть чувственные впечатления, самые слабые суть мысли или идеи. Чувственные впечатления суть исходные представления, идеи суть производные, и причем все без исключения. Нет ни одной идеи, которая бы не проистекала из некоторого впечатления: так судит Юм как истый философ локковского направления. Следовательно, идея относится к впечатлению, как копия к оригиналу. И объяснить идею значит поэтому указать впечатление как оригинал, копией которого она является. Наши впечатления суть оригиналы всех наших представлений: так судит Юм как мыслитель, усвоивший результаты Беркли. Имеют ли наши впечатления своими оригиналами вещи вне нас – этот вопрос мало занимал Юма. Ибо представим, что такие оригиналы существуют; тогда их познание возможно, если о них существуют отчетливые

представления в нас, то есть явственные впечатления. Но откуда мы можем это знать? Мы могли бы это знать только посредством некоторого впечатления; между тем не существует ни одного такого впечатления, которое бы решало вопрос о ясности впечатления или об отношении между вещью и впечатлением. Итак, во всяком случае, человеческой природе недостает критерия, который мог бы удостоверить объективность наших представлений.

Поэтому если познание существует, то его объекты суть только представления, которые сами суть не что иное, как копии впечатлений: таким образом, мы знаем только свои впечатления, а не объективные свойства вещей. В этом смысле нет никакого объективного познания. Этим наполовину уже высказан скептицизм. Отсюда следует само собой, что нет никакого познания сверхчувственного: сверхчувственное не производит на нас никакого впечатления, поэтому мы не имеем о нем никакого познания. В этом смысле любая метафизика есть невозможная наука²¹⁷.

5.2. МАТЕМАТИКА И ОПЫТ

Итак, ясно: мы познаем одни только наши представления, которые основываются на впечатлениях. Но мы познаем наши впечатления только так, что мы их соединяем, воспринимаем их согласие или несогласие. Каждое познание есть необходимое соединение представлений. Что необходимо? То, что должно быть таким, как оно есть, противное чему невозможно, в чем не скрывается никакого противоречия. Необходимое непротиворечиво. Непротиворечив закон тождества, согласно которому вещь есть то, что она есть, ей принадлежат все признаки, какие она имеет, и признаки этих признаков. Итак, те представления связаны необходимо, из которых одно содержится в другом, из которых одно может быть выведено из другого. Итак, необходимо всякое такое суждение, которое, подобно закону тождества, вызывает одобрение в силу простого анализа некоторого представления, всякое такое соединение представлений, которое происходит посредством одного умозаключения. Таким образом судит и заключает математика. Ее суждения суть аналитические, ее заключения – силлогистические, ее познание –

демонстративное²¹⁸.

Напротив, не так, как математика, судит опыт в истории и природе. Он связывает различные факты, различные представления, из которых одно не содержится в другом и, следовательно, не может быть из него почерпнуто с помощью анализа, а соединяется с ним посредством синтеза. Итак, есть ли в опыте необходимый синтез? Наши представления, по Юму, могут связываться трояким образом: по их сходству, смежностью, или связью в пространстве и времени, и, наконец, причинностью, или связью причины и следствия²¹⁹.

Из этих трех связующих средств характер необходимости или притязание на такой характер имеет только причинность, ибо ясно, что сходные или смежные во времени и пространстве представления не связаны необходимо, то есть так, чтобы вместе с одним должно было полагаться другое. Итак, вопрос таков: является ли причинность необходимой связью? Этот вопрос – центральный для юмовского исследования. Несомненно, что все познавательные суждения суть или аналитические, или синтетические. Аналитические суждения суть суждения чистого разума, к ним относятся математические

суждения. Синтетические суждения суть опытные суждения. Их синтез достигается причинностью. Необходима она или нет?

5.3. ОПЫТ КАК ПРОДУКТ ПРИЧИННОСТИ

Причинное соединение идей необходимо, если оно непротиворечиво. Оно непротиворечиво, если посредством одного анализа представления А можно найти, что А есть причина, или сила, которая производит В. Но как бы основательно мы ни анализировали А, мы никогда не найдем в нем В или силу, которой А действует на В. В не содержится в А, следствие не содержится в причине, сила А не содержится в представлении А. Следовательно, ни в коем случае из причины нельзя выводить следствий, то есть причинная связь различных представлений не может быть познана простым умозаключением и, следовательно, посредством чистого разума. Возьмем представление огня. Простой анализ этого представления никак мне не объяснит, какое действие производит огонь на дерево, никак как не покажет мне силы огня и его воздействий на другие вещи. Возьмем представление шара; никаким умозаключением я не могу вывести из его понятия, какое движение этот шар сообщит другому, с которым он столкнется. Так и во всех других случаях. Поэтому отношение между причиной и

следствием не чуждо противоречий, следовательно, оно не является тождественным. Значит, причинность не есть понятие разума, не есть понятие a priori. От причины А к следствию В нет вообще никакого заключения, ибо заключения вообще возможны только посредством средних понятий. А где среднее понятие между причиной и следствием? Где среднее понятие между одним опытом и другим, подобным ему?²²⁰

Между тем мы употребляем причинное соединение во всех наших эмпирических суждениях. Мы постоянно заключаем от причин к следствиям, от сходных причин к сходным следствиям. Итак, на понятии причинности основывается наше истинное познание. На чем же основывается это понятие? Если оно не априорно, то оно должно основываться на некотором a posteriori. На каком же? Все понятия, без исключения, опираются на чувственные впечатления, отпечатками которых они являются. Нет ни одного понятия, оригиналом которого не было бы некоторое впечатление. Итак, что это за впечатление, копия которого есть понятие причинности? Данный вопрос составляет средоточие юмовской задачи.

Каждое впечатление есть факт, который мы

воспринимаем. Но мы не воспринимаем связь, которая соединяет факты. Мы видим молнию и слышим гром, но не воспринимаем ту связь, которая здесь имеет место, ту силу, при помощи которой первое из этих явлений вызывает второе. Мы познаем следствие, но не само действие, не причину, не силу. В данную минуту мы чувствуем себя расположенными к известному представлению, затем это представление возникает в нашей душе, затем – вот это движение в нашем теле. Но для нас остается скрытой сама сила, воля которой вызывает в душе представление, в теле – движение. От этой силы нет никакого впечатления, следовательно, нет никакой ее идеи. Итак, нет никакого впечатления, отпечатком которого могла бы быть идея причинности. Вот открытое Юмом великое затруднение, делающее подозрительным понятие причинности. Каждое понятие требует некоторого впечатления, к которому оно относится, как копия к оригиналу. Но нет никакого впечатления, ни внутреннего, ни внешнего, о котором бы можно было сказать: это оригинал для понятия причины, причинности! Таким образом, это понятие, от которого зависит все наше эмпирическое познание, становится действительной загадкой. Оно не может быть

найден одним разумом; точно также, по-видимому, его не порождает какое-нибудь впечатление. Оно не есть *a priori*, но столь же мало, по-видимому, оно есть *a posteriori*. Откуда же оно?

Имеет силу такая дилемма: или мы должны вообще отказаться – вместе с причинностью – от всякого опытного познания как от невозможного и считать его непонятным, или же мы должны объяснить понятие причинности некоторым впечатлением. Но этого впечатления нигде не дано. Итак, если оно вообще существует, то должно возникать постепенно, должно быть некоторым возникшим впечатлением, которое образуется из данных. Как это возможно?

5.4. ПРИЧИННОСТЬ КАК ПРОДУКТ ОПЫТА. ПРИВЫЧКА И ВЕРА

Если мы предположим, что за впечатлением А следует впечатление В, то этой единичной последовательностью будут связаны два факта. Они связаны, но не соединены. Соединены они были бы тогда, когда В было бы так связано с А, что необходимо следовало бы за ним как за предшествующим. Никогда еще человек не заключал, что всегда будет происходить то, что произошло один раз. Но если, предположим, эта последовательность повторяется, за впечатлением А каждый раз, когда мы его имеем, следует В, то единичная связь превращается в некоторую повторяющуюся связь. При такой повторяющейся связи, испытываемой нами в наших впечатлениях, мы постепенно привыкаем к переходу от впечатления А к впечатлению В и ожидаем, когда наступает первое, появления второго: именно ожидаем, что за А будет следовать В, потому что до сих пор оно постоянно следовало за ним. Из перехода от одного представления к другому посредством продолжающегося повторения той же

последовательности проистекает привычный переход. Что в одном случае кажется только связанным, то во многих подобных случаях оказывается соединенным. Соединенным вот почему: потому что мы привыкаем к этой связи²²¹. Эта привычка, как и все привычки, возникает из некоторого часто повторяющегося опыта. Мы так часто испытываем последовательность двух впечатлений или фактов, что наконец наше воображение невольно находит себя расположенным при одном впечатлении ожидать другого, переходить от А к В. Я нахожу себя невольно расположенным к чему-либо, то есть я это чувствую: каждая привычка основывается на чувстве. Это чувство также есть впечатление, но не первоначально данное, а постепенно возникшее: и это впечатление, это чувство представляет собой оригинал, копия которого есть идея причинности. На основании этого чувства я иногда не могу знать или доказать соединение двух фактов, но я верю в их связь; я невольно, как бы инстинктивно ожидаю, что когда является один факт, то непременно явится и другой: я верю в их последовательность. Эта вера, хотя и не столь очевидна и демонстративна, как заключение разума, все же производит наши опытные

умозаключения и образует основание всякой эмпирической уверенности²²².

Так Юм решает свою задачу. Всякое человеческое познание или демонстративное (как в математике), или эмпирическое. Всякое эмпирическое познание проявляется в причинном соединении фактов. Понятие причинности основывается на некоторой вере, эта вера – на чувстве, это чувство – на привычке, которая проистекает из некоторого часто повторяющегося опыта. Таким образом нет никакого познания, которое было бы объективным и необходимым. Оно не объективно, потому что объекты нашего познания суть только наши впечатления и их представления. Оно не необходимо, ибо в основании нашего познания лежит не аксиома, а некоторая вера. Здесь скептицизм выразил себя целиком и полностью. Сомнительность познания следует из того, что в основание всех наших эмпирических заключений кладется не что иное, как вера: на этой-то вере и основывается сомнение. Сам Юм назвал свою точку зрения "умеренным скептицизмом", так как он не стремился ничего изменить в фактическом состоянии человеческого познания, насколько оно есть опыт, а хотел только прояснить взгляд на него²²³. Он хотел только показать нам

путеводную нить, которой мы фактически следуем в любом нашем познании. Юм очень хорошо понимает, что "природа могущественнее, чем сомнение", что люди никогда не перестанут делать опыты, основывая на них свои знания и считать эти знания непоколебимыми истинами, на основании которых они действуют, – как бы остроумно ни доказал им скептик всю их неосновательность²²⁴. Юм не хочет обеднить или сделать непригодными истинные достижения человеческого познания, а он хочет только показать нам средства, которыми мы их достигли и единственно которыми мы можем их действительно умножить. Он разъясняет истинное основание человеческого познания. Его скептицизм разрушает только воображаемое основание, мнимую способность, которая никогда не приносит нам плодородные и практические истины, а дает лишь кажущиеся истины и ничего не значащие понятия.

Вот границы, устанавливаемые скептицизмом Юма для человеческого познания. По ту сторону опыта вообще нет никакого познания. По эту сторону наше познание простирается лишь настолько, насколько простирается привычка. В сфере привычки нет последней, полной достоверности, а есть только приблизительная,

субъективная достоверность, или вероятность. Привычка не доказывает, она лишь верит. Непривычное все-таки есть возможное, привычное ни в коем случае не есть доказанное, ибо оно ни в коем случае не бывает столь необходимым, чтобы противоположное ему было невозможно²²⁵.

"Привычка, – утверждает Юм, – есть великая руководительница человеческой жизни"²²⁶. Поэтому он должен был утверждать, что его точка зрения не противоречит обыденному сознанию, а скорее подтверждает его установки самой близкой к нему формулировкой. Ибо разве не хочет такое сознание мыслить сообразно привычке и сообразно с ней действовать? А этого Юм у него не отнимает, напротив, его скептицизм не оставляет для человеческого мышления и действия никаких иных оснований, кроме привычки. Привычка издревле руководила людьми. Юм оправдывает ее господство, он показывает, на каком праве оно основывается: люди не только имеют право мыслить по привычке, но и не имеют никакого другого права, кроме этого. То, о чем шиллеровский Валленштейн говорит с героическим презрением, составляет трезвое убеждение Юма: "Вполне обыкновенное, вечно давнишнее – вот что имеет

силу завтра, потому что имело силу сегодня, ибо из обыкновенного состоит человек и привычку называет он своей няней!" Эту "няню" Юм именует "великой руководительницей человеческой жизни". И вместе с тем, по его разумению, привычка указывает определенную границу для человеческих способностей.

Если нет никакого познания по ту сторону опыта, то нет никакой теологии, кроме той, которая основывается на сверхъестественном откровении. Юм вместе с Бэконом и Бейлем придерживается того мнения, что религиозная вера и человеческий разум исключают друг друга. Вообще нет никакой другой рациональной, или демонстративной, науки, кроме математики. Вне математики нет никакого другого человеческого познания, кроме опыта, который единственно и исключительно руководствуется привычкой. "Если бы мы, — так заключает Юм свои исследования человеческого разума, — убежденные в этих принципах, захотели пересмотреть библиотеки, то какое опустошение мы должны были бы в них произвести! Если бы мы, например, взяли в руки книгу по теологии или метафизике, то мы должны были бы спросить: содержит ли эта книга абстрактные исследования величины и числа? Нет! Или же,

может быть, исследования фактов и существующих вещей эмпирическим разумом? Тоже нет! А если так, то бросьте книгу в огонь, ибо она не может содержать ничего, кроме софистики и ошибок!"²²⁷

Мы находим, что половиной своего скептицизма Юм обязан Беркли: он воспринял от последнего позицию, согласно которой человеческое познание объемлет только наши впечатления, а наши представления суть единственно возможные доступные нам объекты. Поэтому Юм в своем исследовании человеческого разума говорит: "Сочинения Беркли среди всех философских сочинений, не исключая и сочинений Бейля, есть лучшее руководство по скептицизму"²²⁸. Но если Беркли связывал закономерное познание с действием Бога, то Юм — с человеческой привычкой. Этим пунктом завершается и формулируется его скептицизм. Он не разрушает ничего, кроме иллюзии, из-за которой мы считаем закономерным то, что, в сущности, привычно. Привычки допускают исключения, законы нет. Есть много чего вне привычки, но нет ничего вне закона.

Сравнивая Юма с Локком, мы найдем, что Юм мыслит столь же сенсуалистски относительно происхождения наших понятий и потому столь

же негативно относительно возможности метафизики. Их точки зрения совпадают при обсуждении понятия субстанции, которое и тот, и другой признают бессодержательным; различие их – в обсуждении понятия причинности, которому Локк приписывает реальное значение, тогда как Юм допускает только субъективно-человеческое.

Сравнивая Юма с Бэконом, мы найдем, что Юм критически установил границы опыта, за которые залетал деятельный ум Бэкона. Особенно отличает здесь Юма вот что: он различает опыт и математику как разные виды человеческого познания²²⁹. Объекты математики суть величины, объекты опыта суть факты; первая судит только посредством анализа, второй – только посредством синтеза; математика имеет демонстративную достоверность, а опыт может претендовать только на вероятность или моральную достоверность, поскольку первая (достоверность) основывается на умозаклчениях, а вторая – на вере, или на привычном соединении.

6. ПРИВЫЧКА КАК ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ. ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЮМА

Юм должен был быть в философии скептиком, ибо, согласно ему, сообразное с привычкой познание имеет только временный кредит, но никак не обладает абсолютной истинностью. Но привычка у Юма есть не только основание для объяснения нашего эмпирического познания, а вместе с тем "руководительница человеческой жизни". Насколько жизнь подчинена привычке, настолько она подпадает под объяснение Юма. Основоположения господствуют в философии, привычки – в жизни. Вся наша жизнь, как выразился гётевский Эгмонт, есть "сладкая привычка бытия". Даже естественным движениям нашего тела мы должны обучаться повторяющимися упражнениями, чтобы они совершались невольно и без труда. Так дыхание, еда и питье, хождение и стояние при руководстве естественных инстинктов становятся вследствие повторяющихся упражнений привычными отправлениями; так чтение и письмо при руководстве воспитания становятся вследствие

повторяющихся упражнений жизненными привычками. Сначала мы должны привыкнуть к тому, чтобы вообще жить. Наша жизнь, как и наше образование, есть результат наших привычек, а привычки суть результаты часто повторяющегося опыта. Одни привычки образуют наши нравы; нравы составляют общественную, публичную жизнь людей и ее устройство. Изменить это устройство значит изменить нравы и привычки. Но привычки возникают постепенно; точно так же только постепенно они могут быть изменены. Сколь медленно возникают привычки, столь же медленно они изменяются. Ничто не происходит здесь внезапно, посредством решения воли, приказа, произвольного соглашения. Человеческие привычки и нравы в их постепенных и медленных метаморфозах определяют исторические образовательные процессы. Кто не понимает природу привычки и ставшие привычными нравы, кто в своих понятиях не принимает в расчет этой силы в человеческой жизни, тот не способен понять историю и еще менее способен делать ее; тот не понимает людей и еще менее будет в состоянии управлять ими. Каждое внезапное просвещение, каждая внезапная перемена в государстве суть

нечто совершенно антиисторическое. Как вера и государство не возникли внезапно, как бы в едином порыве, точно так же они не допускают внезапных изменений. Мы находим этот антиисторический образ мышления в английско-французском просвещении. Среди всех философов этого направления Дэвид Юм – единственный, приблизившийся в своих понятиях к пониманию природы исторической жизни, единственный, не мысливший антиисторически, поскольку он понял, что над жизнью людей и их образом мыслей господствуют не основоположения и теории, а привычки. Тот же самый принцип, который сделал Юма скептиком в философии, сделал его разбирающимся в людях и государственных делах историком и предусмотрительным политиком²³⁰. Он мыслил исторически, заставив акции философских принципов упасть в цене. В нем философский скептик и политический историк образуют одно и то же лицо. Если мы пожелаем увидеть разительное различие, которое существует в этом пункте между великим скептиком и английско-французским просвещением, то стоит лишь сравнить, как писали историю Юм и Вольтер.

Исторический образ мышления Юма всего

явственнее выступает в том месте, где у остальных философов его века утвердился совершенно антиисторический подход. Ничто столько не доказывает того, как далеко это просвещение ушло от всякого исторического опыта, сколько теория договора, исходя из которой хотели объяснить происхождение государства. Государство и устройство общественной жизни имеют определенные исторические корни, но договор, подобный тому, о котором говорят Гоббс, Локк, Спиноза, Руссо, никогда в действительности не существовал там, где они его искали. Каждому очевидно, что договор, чтобы иметь силу, уже предполагает человеческое общество или по крайней мере бытие, подобное государству. Юм – отъявленный противник теории договора, хотя и он считает, что объяснять государство следует из естественных оснований. Он противится учению об общественном договоре у Руссо и Локка²³¹. Он видит, что это учение противоречит всякому историческому опыту и всякой исторической возможности, что оно равно философской выдумке. Прежде чем людей смог соединить прямой договор, их уже соединила нужда. Нужда уже без договора сделала так, что одни стали повелевать, а другие повиноваться.

"Каждое проявление власти верховного главы, – пишет Юм, – могло поначалу быть только частным и порожденным действительными потребностями положения. Явная их полезность делала эти проявления все более частыми, а их частое повторение постепенно породило основанное на привычке сочувствие народа". На место договора Юм ставит привычку. Он объясняет происхождение государства совершенно так же, как познание: познание основывается на привычном опыте, государство – на привычном послушании. Привычка привязывает людей к государственному порядку, с которым они сживаются, и гарантирует ему устойчивость против всякого рода насильственных изменений. С тем, что Шиллер заставляет произносить своего Валленштейна, Юм согласен от всей души: "Горе тем, кто у него прикоснется к почтенной древней рухляди, к дорогому наследию его предков! Время обнаруживает свою освящающую силу: что поседело от лет, то кажется ему божественным. Будь лишь в состоянии обладать, и на твоей стороне будет право, а толпа будет свято охранять его для тебя".

Антиисторический подход вел к антиисторическим следствиям. Если государство

было создано некогда человеческим произволом, то произвол вправе также разом уничтожить существующее государство. Теория договора вела к теории революции. Если было признано, что государство возникло некогда посредством договора из некоторой *tabula rasa*, то казалось возможным и вместе с тем справедливым посредством нового договора вновь сделать из него *tabula rasa*. Один договор определил гражданский порядок, другой мог определить гражданскую войну. Теория договора Гоббса превратилась у Руссо в теорию революции. За неисторическим образом мыслей последовал и неисторический образ действий. Пробил час, когда из данного государства действительно сделали *tabula rasa*: Французская революция пошла на незаконный разрыв с историей, общественный договор стал евангелием Конвента, за теоретиком Руссо последовал практик Робеспьер, антиисторическая деятельность которого была не только варварской, но просто уродливой.

Вместе с теорией договора Юм отвергает на естественно-исторических основаниях и теорию революции. Здесь он прямо обращается к Руссо. "Если бы эти разумники взглянули на мир вокруг себя, – говорит умудренный опытом скептик, – то

они не нашли бы в нем ничего, что бы хоть сколько-нибудь соответствовало их идеям. В самом деле, нет более страшного события, чем полное разрушение какого-нибудь правления, которое разнуздывает толпу и ставит определение или выбор нового устройства в зависимость от множества людей, число которых приближается к числу всего народа, ибо весь народ, собственно говоря, никогда не решает дела. В этом случае каждый разумный человек желает видеть какого-нибудь генерала во главе сильной армии, который бы захватил власть и смог дать народу повелителя, которого толпа сама избрать совершенно не способна. Так мало дело и действительность соответствуют этим философским понятиям". Итак, если революция становится фактом, а Руссо превращается в Робеспьера, то Юм наперед знает, чего бы он пожелал: он будет надеяться на появление Наполеона! Если мы сравним Юма с Руссо, то сколь много поразительных различий мы найдем при столь многих взаимных точках соприкосновения. Они оба стоят у самого порога Французской революции, оба противостоят догматической философии своего времени и своей нации, оба стараются опереть человеческое знание на некоторую естественную веру и

очистить его согласно с природой. Эта общность позиций сводит их вместе. Они становятся друзьями, и Юм находит для преследуемого Руссо гостеприимное убежище в Англии. Но позже они становятся чуждыми и враждебными друг другу, и не столько по вине Юма, сколько из-за несчастливой, превратившейся в привычку подозрительности Руссо. Они противостоят друг другу, как трезвый скептик и мечтательный утопист. Руссо искал идеальное государство, которое Юм высмеивал как знаток людей и оспаривал как политик; первый способствовал распространению теории революции, которую второй отвергал по всем основаниям и по своим склонностям. Где проявится дух того и другого в период осуществленной революции, до которой оба они не дожили? Робеспьер изучал общественный договор Руссо, а Людовик XVI читал историю Стюартов Юма!

То, чего не принимают в расчет эти теоретики государства, – это историческое положение, с которым мы срослись, от которого никто не может и не должен полностью отвлекаться, а всего менее – практически. В наших дедах и прадедах мы обнаруживаем как бы некоторое историческое предсуществование, и прекрасно

сказал Сократ: он должен повиноваться законам своего отечества, ибо уже в своих предках он как бы предсуществовал как гражданин Афин. Философы опыта, которые всего меньше должны были бы укорачивать исторический опыт, всего более ему противоречат. Та *tabula rasa*, о которой они говорят, не существует ни в нас, ни вне нас. В своих теориях государства они предполагают, что люди будто бы все еще находятся в таком положении, что только готовятся построить государство, будто бы они только что вырвались из объятий природы как совершенно новое поколение. Это предположение ложно. Таких людей не существует. Если бы они существовали, то истории просто не было бы. Эти философы уводят нас от истории, и в этом их извечный недостаток, понятый Юмом. Он метко судит: "Если бы одно поколение людей разом сходило со сцены, а другое вступало на нее взамен первого, как это бывает у шелковичных червей и мотыльков, то новое племя могло бы, если бы оно имело для этого достаточно ума – что невозможно, – общим согласием ввести новую форму государства, не обращая внимания на законы и обычаи, имевшие силу у предков. Но так как человеческое племя находится в постоянном течении, ежечасно один покидает мир, а другой в

него вступает, то для устойчивости управления необходимо, чтобы новое поколение прилаживалось к уже введенному устройству и точно следовало по пути, проложенному его отцами, которые сами шли по следам своих отцов. Конечно, определенные нововведения необходимо должны иметь место в каждом человеческом учреждении, и это счастье, когда просвещенный гений века направляет их на сторону разума, свободы и справедливости. Но никакое отдельное лицо не имеет права на насильственные нововведения; даже когда их осуществляет законодательная власть, они опасны и, во всяком случае, от них нужно ожидать больше вреда, чем пользы".

Юм вовсе не враг просвещения как такового, он только враг просвещения, противящегося привычке и истории, просвещения, которое из-за этого по необходимости должно быть искусственным и не воспитывает людей, а обращается с ними, как с растениями в теплице. Против этого непедагогического и неисторического просвещения, которое лучше называть "просветительством", Юм выступает с более просвещенной позиции, которая приближается к историческому мышлению. По тем же основаниям у нас Лессинг боролся с

антиисторическим просвещением. В этом отношении он не хотел иметь ничего общего с вольфианцами, не хотел ничего знать об экспериментах Иосифа. Он видел, что они были преждевременными и потому незрелыми. Это и есть "нечто, сказанное Лессингом" и выслушанное Якоби²³². Как английская философия в лице Юма понимает, что ее просвещение уводит от истории и потому вынуждает вступать на ложный путь, так то же самое понимает в лице Лессинга немецкая философия, пережившая вопреки своим задаткам некоторый период неисторического мышления. Как в лице Юма английская философия понимает в скептическом духе, что основаниями любого нашего знания служат вера и чувство, так то же самое понимает в религиозном интересе немецкая философия в лицах Гамана, Гердера и, всего ярче, Якоби. Английский скептик в одном пункте сходится с этими немецкими мыслителями: все они суть философы веры. Или, скорее, в качестве таких философов наши Гаман, Гердер и Якоби сходятся с Юмом. Они-то и благоприятствовали скептику в интересах веры; они вступили с ним в союз против догматической философии, против неисторического просвещения, против плоского и неспособного к жизни рационализма. Здесь

английская и немецкая философии подали друг другу руки, чтобы общими усилиями завершить свой догматический период и подготовить новую эпоху²³³.

7. ПРОТИВОРЕЧИЕ У ЮМА И ЕГО РАЗРЕШЕНИЕ КАНТОМ

Если мы подведем итог юмовской философии, то найдем, что она отрицает метафизику, различает математику и опыт (как аналитическое и синтетическое познание), а последний объясняет так, что его суждения лишаются оснований считаться всеобщими и необходимыми. Но как Юм объясняет опыт? Понятием причинности, связывающей наши впечатления. А это понятие? Привычкой. А привычку? Часто повторяющимся опытом. Иначе говоря, Юм объясняет опыт исходя из... опыта! Он предполагает то, что хочет объяснить. Итак, он мыслит догматически и впадает в ту ошибку, которую уже древние скептики подметили у догматических философов; объяснения Юма движутся в очевидном круге, а именно в том тропе, который древние скептики называли "диаллелос". Но ни один круг ничего не объясняет. Итак, Юм не объяснил опыт, он не разрешил этой задачи, а только прояснил ее, но прояснил до такой степени, так ярко ее поставил, что после него ее уже не мог обойти ни один самостоятельный мыслитель.

Философствующему уму стали ясны две вещи:

- 1) необходимость разрешить эту задачу;
- 2) несостоятельность юмовского решения. Юм сделал очевидной ближайшую цель философии и вместе с тем на своем собственном примере указал путь, который не ведет к этой цели. Кто осознал задачу, тот должен был вместе с тем искать новый путь к ее решению. Этот путь, очевидно, должен быть иным, чем тот, по которому английская философия двигалась со времени Бэкона, а немецкая – со времен Лейбница. Кто найдет правильный исходный пункт на пути к этой цели, тот откроет новую эпоху в истории философии. Эту цель осознает, этот исходный пункт найдет и эту эпоху откроет немецкий философ, который образовался в лейбниц-вольфовской школе, но у которого немецкий дух сочетался с английским. Этим философом был Иммануил Кант. Его дело есть дитя немецкой и английской философии, которые в его уме плодотворно сочетались. Весьма примечательно, что этот человек и по происхождению соединял в себе обе национальности: его семейство переселилось из Шотландии, то есть предки Канта были соотечественниками Юма, исследования которого он понял и усвоил лучше, чем исследования

какого-либо другого философа. В юмовских исследованиях Кант открыл задачу, до которой дошла философия, и вместе с тем обнаружил в его аргументации ничего не объясняющий круг. Нужно было объяснить человеческое познание. Опыт, который Бэкон превратил в орудие философии, теперь стал ее проблематическим объектом. Юм вместо того, чтобы объяснить его, предположил его, он сделал опыт объяснительным основанием самого опыта. Здесь он остался догматическим мыслителем, как и все прочие философы. Локк хотел быть сенсуалистом; и его недостаток заключался в том, что он не смог стать сенсуалистом в достаточной мере, что открыл Беркли. Юм хотел быть скептиком, а его недостаток заключался в том, что он не смог стать скептиком в достаточной мере, что открыл Кант. Если бы Юм был скептически, то он объяснил бы опыт, не предполагая его, и тогда в этом решающем пункте он освободился бы от догматической философии; одним словом, Юм стал бы критическим философом.

8. БЭКОН И КАНТ

Кант был скептичнее Юма. Он открыл критический подход и таким образом осуществил переворот, который открыл новую эру в истории философии. Этот переворот, в сущности, был очень прост. Кант отнесся к опыту и к человеческому познанию совершенно так же, как Бэкон относился к природе. Он объяснил факты опыта так, как Бэкон хотел объяснять факты природы. Объяснить факт значит найти для всех обстоятельств те условия, при которых он имеет место. При всех обстоятельствах эти условия должны предшествовать факту, их нужно искать до него. Кант искал условия нашего эмпирического познания не над ним, как немецкие метафизики, не в нем самом, как английские сенсуалисты, а перед ним: он не искал вместе с первыми истоки познания во врожденных идеях, вместе со вторыми – истоки опыта в чувственных восприятиях и их повторяющихся сочетаниях. Он анализировал факт опыта так, как Бэкон – явления природы. Как Бэкон искал силы природы, производящие и образующие вещи, так и Кант искал способности познания, которые производят опыт. Это

исследование человеческих познавательных способностей он назвал критической философией. Условия, которые предшествуют опыту как необходимые факторы, он называл "трансцендентальными" и обозначал этим словом как свою философию, так и способности, которые он открыл в человеке перед всяким познанием. Итак, то, что Кант предпосылает познанию, есть не само познание, а только формирующие познание способности, которые сами по себе пусты и никакого познания в себе не заключают. Эти чистые способности Кант называет "чистым разумом". Это не "пустая таблица", чем был у Локка человеческий дух, а также не врожденные идеи, из которых Лейбниц и Вольф хотели вывести познание; чистый разум состоит из способностей, которые присущи человеку, составляют его сущность, которой до Канта не знал ни один философ. Это было новое открытие, величайшее открытие, какое сделала философия и которого она не может ни опровергнуть, ни превзойти.

Бэкон искал правильный путь открытия необходимых законов природы и открыл эмпирическую философию. Кант искал правильный путь к открытию необходимых законов опыта и открыл трансцендентальную

философию. Бэкон спрашивал: как и посредством чего возможны явления природы? Кант спрашивал: как и посредством чего возможна физика? Как и посредством чего возможны математика и метафизика? Эти вопросы он разрешил в "Критике чистого разума" – новом органоне новой философии. Это творение породила немецкая философия, оплодотворенная английской. Кант был догматическим философом, прежде чем стать критическим: переход от одного периода к другому он проделал под влиянием английской философии, а именно под влиянием Юма. От лейбниц-вольфовской философии Кант пришел к своей через английскую. Первый автор, обсудивший "Критику чистого разума", объявил кантовскую философию "берклеевским идеализмом". Кант разъяснил потом суть своего творения в "Пролегоменах ко всякой будущей метафизике"²³⁴ и сказал, что это сравнение неверно: напротив, Дэвид Юм – вот кто много лет тому назад впервые пробудил его от догматической дремоты и задал его исследованиям на поприще спекулятивной философии совершенно иное направление. Памятуя об этом направлении, Кант как бы в виде эпитафии к "Критике чистого разума"

привел слова Бэкона из предисловия к "Новому Органону" – изречение, которое возвещает о великом деле, о котором отдают себе отчет эти два реформатора философии: "О нас самих мы помолчим. Что же касается предмета, о котором пойдет речь, то мы желаем, чтобы люди сочли его не просто мнением, а необходимым делом, и были уверены, что мы ищем новые основания не для какой-нибудь школы или излюбленного взгляда, но для блага и величия человечества. Итак, ради своей собственной пользы пусть подумают о благе всех и сами примут в нем участие. Они должны с надеждой смотреть в будущее и не бояться того, что наше дело обновления безгранично и превышает силы человеческие. Они должны понять его, ибо в действительности оно есть конец и законный предел бесконечному заблуждению".

Примечания

* Текст приводится по изданию:

Фишер К. История новой философии. Фрэнсис Бэкон Веруламский: реальная философия и ее эпоха. – М.: Издательство АСТ, 2003.

Перевод с нем. Н. Н. Страхова

¹ По преимуществу, в высшей степени, в истинном смысле слова (*фр.*).

² Фрэнсис Бэкон, родившийся 22 января 1561 года в Лондоне, был вторым сыном Николаса Бэкона, лорда-хранителя печати Англии. О жизни его см.: Campbell J. The lives of the Lord chancellors of England. Vol. 2., ch. 51.; L., 1845, Macaulay Th. B. Essays; Montagu. Life of Lord Bacon.

³ См. Nov Organ. I. 129.

⁴ De dignitate et augmentis scientiarum. Lib. VIII, cap. 2 с начала.

⁵ Эту речь Бэкон произнес в 1593 году как

депутат от Мидлсекса.

⁶ мастер суждений (*лат.*).

⁷ великое восстановление (*лат.*).

⁸ Cogitata et visa (1612) (в том же году явилось сочинение "De sapientia veterum"). Хронология бэконовских сочинений сомнительна, даже в этом случае. Мы руководствуемся Кэмпбеллом.

⁹ De dignitate et augmentis scientiarum. Первый очерк этой книги носил заглавие: The two books of Fr. Bacon of the proficiencie and advancement of learning divine and human (1605). Латинский перевод, представляющий вместе с тем значительное расширение этого сочинения, появился в восьми книгах под вышеприведенным названием в 1623 г.

¹⁰ De statu Europae (1580).

¹¹ Temporis partum maximum. Ср.: Campbell J. Life of the Lord Bacon, II, 275. Сам Бэкон упоминает впоследствии об этом сочинении как о первом плане своего научного преобразования.

¹² Essays moral, economical and political (1597); позднее переведены на латинский язык под заглавием "Sermones fideles".

¹³ Nov. Org. Lib. 1. Aph. 84. Ср.: De augm. scient. Lib. I. Cog. et. visa, p. 593. Op. Omn. Francf., 1665. (Я делаю ссылки на это издание).

¹⁴ Nov. Org. Lib. I. Aph. 84.

¹⁵ De augm. scient. Lib. V, cap. 2

¹⁶ Cog. et visa, p. 594. Nov. Org. Lib. I. Aph, 31. De augm. Lib. V, cap. 2.

¹⁷ Nov. Org. Lib. I. Aph. 116.

¹⁸ Cog. et visa, p. 592. Nov. Org. Lib. I. Aph. 129.

¹⁹ Бэкон сам часто говорил, что его "Новый Органон" есть "логика в смысле искусства и метода". Сообразно с этим определяется и научное место "Нового Органона" в бэконовской энциклопедии. Ср.: De augm. scient. Lib. IV, Cap. 1–4, incl.

²⁰ Nov. Org. Lib. I, Aph. 3., Cog. et visa, p. 592.

²¹ Nov. Org. Lib. I, Aph. 36.

²² Nov. Org. Lib. I, Aph. 3; cf. Aph. 129, sub fin.

²³ Nov. Org. Lib. 1, Aph. 79.

²⁴ Inst. magna. Praef. Nov. Org., p. 275.

²⁵ Nov. Org. Lib. I, Aph. 129.

²⁶ Сам Бэкон называет первую часть "Нового Органона" "частью разрушения" (pars destruens). Она должна разрушить противоположные взгляды и очистить человеческий ум, как бы вымести его сени, чтобы он стал способным и восприимчивым к новому познанию. Nov. Org. Lib. 1, Aph. 115. Ср.: Impetus philosophic!. Op., p. 680.

²⁷ Nov. Org. Lib. I, Aph. 128 sub fin.

²⁸ Nov. Org. Praef., p. 278 sub fin.

²⁹ Nov. Org. Lib. 1, Aph. 26–33.

³⁰ Относительно учения об идолах ср.: Nov. Org.

Lib. I, Aph. 28–53 inclus; De augm. scient. Lib. V, cap. 4, p. 113.

³¹ Nov. Org. I, Aph. 28.

³² Ibid., Aph. 40.

³³ Nov. Org. Lib. I, Aph. 37. Об отношении Бэкона к древним скептикам см.: *Imp. philos. scala intellectus*, p. 710.

³⁴ Ibid., Aph. 126, p. 322.

³⁵ Praef. Nov. Org., p. 278. *Impetus philos.*, p. 677.

³⁶ Nov. Org. I, Aph. 86. Ср.: *Cog. et visa*, p. 597.

³⁷ Как опущение *idola specus* (идолов пещеры), так и порядок, в котором у нас следуют остальные три рода идолов, определены не нами, а самим Бэконом. Он сам называет *pars destruens*, отрицательную часть своей логики, то есть опровержение идолов, "triplex" и обозначает три ее подчасти, соответственно, *redargutio philosophiarum (idola theatri)*, *redargutio demonstrationum (idola fori)* и *redargutio rationis humanae nativae (idola tribus)*. *Imp. philos.*, p. 680.

³⁸ Nov. Org. Lib. I, Aph. 59, 60.

³⁹ Nov. Org. Lib. I. Aph. 41.

⁴⁰ Ср.: Nov. Org. Lib. 1, Aph. 49; *Spinoza. Op. Omn. / Paulus. Vol. 1, Ep. II, p. 452-453*; Ср.: *Trendelenburg A. Historische. Beiträge zur Philosophie. Bd. III. S. 67.*

⁴¹ Nov. Org. I, Aph. 2. *Aphorismi et cons, de auxiliis mentis etc.*, p. 733. *De interpr. nat. sent. XII, IV, p. 734.*

⁴² Nov. Org. Lib. I, Aph. 48.

⁴³ *De augm. scient. Lib. III, cap. 4, 5 (ab init.)*, p. 93.

⁴⁴ *Parasceve ad hist, naturalem. IV, p. 422.* Очень верно судит о Бэконе Л. Тренделенбург в своей важной и обильной мыслями статье о последнем различии между философскими системами: "Бэкон Веруламский хотя и не отрицает в мире провидения с его целями и, по-видимому, напротив, сохраняет его для метафизики, но восстает против него в реальном, отвергает его в физике и т. д. Но если некоторому воззрению,

например воззрению на цели, возбраняется применение, то оно исчезает, теряя всякую силу. Если поэтому смотреть не столько на слова Бэкона, сколько на его дела, как он сам требует того от других, то весь его способ воззрения дает перевес стороне сил, а мысли (то есть цели) он оставляет только ее древний блеск, отнимая у нее всю ее власть". Trendelenburg A. *Historische Beitrage zur Philosophic*. Bd.

⁴⁵ Nov. Org. Lib. 11, Aph. 2. p. 325.

⁴⁶ Ibid., Aph. 17.

⁴⁷ Nov. Org. Lib. II, Aph. 11–21.

⁴⁸ Nov. Org, Lib. II, Aph. 10, p. 331; Ibid. Lib. I, Aph. 127.

⁴⁹ *Cogitata et visa*, p. 597.

⁵⁰ Nov. Org. Lib. II, Aph. 16; Ibid., Aph. 15.

⁵¹ Nov. Org. Lib. I, Aph. 26 sub fin, 36, 37. Cp.: *De augm. scient. Lib. V, cap. 4*, p. 140.

⁵² *Praef. Nov. Org.*, p. 275.

⁵³ Nov. Org. Lib. I, Aph. 95. Как буквально параллельное место ср.: *Cog. et visa*, p. 596.

⁵⁴ *De augm. scient.*, II, 2. Cp.: *De Sap. vet.*, Nr. XIII.

⁵⁵ Nov. Org. Lib. I, Aph. 82.

⁵⁶ Ibid. Lib. II, Aph. 10.

⁵⁷ *Cog. et. visa*, p. 597.

⁵⁸ Nov. Org. Lib. II, Aph. 21. Эта часть "Нового Органона" осталась неоконченной, как и вообще сочинение "*Instauratio magna*", вторую часть которой составляет "Новый Органон".

⁵⁹ См.: Nov. Org. Lib. II, Aph. 22–52.

⁶⁰ Nov. Org. Lib. II, Aph. 22. Cp.: Goethe. *Sämmtliche Werke, neueste Ausgabe*. Bd. XXIX, S. 89, 93; Bd. XXVIII, S. 293, 294.

⁶¹ Nov. Org. Lib. II, Aph. 27.

⁶² Nov. Org. Lib. II, Aph. 27.

⁶³ Nov. Org. 11, 27, p. 360. "Воистину мало значимо то, что мы помним и можем назвать все виды цветов, все виды лилий или тюльпанов, все раковины или бесконечные разновидности собак и соколов; все это суть скорее игра природы и случайные ее особенности. Так можно приобрести массу сведений, не имея и чаяния о науке, однако именно этим гордится обычная естественная история, которая со всеми ее различиями и собраниями никогда не достигает цели, которую я разумею". Descr. globi intellect. III, p. 607.

⁶⁴ Nov. Org. II, 27.

⁶⁵ Nov. Org. Lib. II, Aph. 27.

⁶⁶ Herder. Sämmtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte. Bd. III, S. 74 fg. Cp.: Kant Sämmtliche Werke/Ausg. von Hartenstein. Bd. IV. S. 331 fd.

⁶⁷ Nov. Org. Lib. II (p. 359 sub fin.), Aph. 20.

⁶⁸ Nov. Org. Lib. I, Aph. 97.

⁶⁹ Ibid., Aph. 113.

⁷⁰ Nov. Org. Lib. I, Aph. 67.

⁷¹ "Opinio copiaie = causa inopiaie". Cog. et visa, p. 579. Cp.: Praef. Nov. Org. p. 271.

⁷² Ibid.

⁷³ Nov. Org. Lib. 1, Aph. 78–80 (incl.).

⁷⁴ Ibid., Aph. 62–66 (exsl.).

⁷⁵ Cp.: Cog. et visa, p. 585.

⁷⁶ Nov. Org. Lib. I, Aph. 11.

⁷⁷ Nov. Org. Lib. I, Aph. 14. Cp.: Cog. et visa, p. 589. De aurm, scient. Lib. V, cap. 2.

⁷⁸ Ibid., Aph 12.

⁷⁹ Cog. et visa, p. 590.

⁸⁰ Изобретению в науке (*лат.*).

⁸¹ Изобретению на практике (*лат.*).

⁸² Cog. et visa, p. 589 sub. fin.

⁸³ Nov. Org. Lib. I, Aph. 19.

⁸⁴ Nov. Org. Lib. I, Aph. 104.

⁸⁵ Nov. Org. Lib. 1, 123. Cp.: Cog. et visa, p. 590.

⁸⁶ Cog. et visa, p. 585.

⁸⁷ Cog et visa, p. 585.

⁸⁸ Humboldt A. Von Ansichten der Natur. Bd. I. S. 256–257.

⁸⁹ Nov. Org. Lib. I, Aph. 63.

⁹⁰ Nov. Org. Lib. I, Aph. 65.

⁹¹ Nov. Org. Lib. 1, Aph. 96.

⁹² Platon. De republica. Lib. I, 331.

⁹³ Nov. Org. Lib. 1, Aph. 105.

⁹⁴ Nov. Org. Lib. 1, Aph. 124.

⁹⁵ Nov. Org., Aph. 51.

⁹⁶ Op. omn., p. 652.

⁹⁷ Nov. Org. Lib. 1, Aph. 61.

⁹⁸ Op. omn., p. 654.

⁹⁹ Вот основание того, почему Бэкон не отождествляет свою философию с атомизмом. Он хотел иметь дело с физическими, а не с метафизическими атомами. Физические атомы суть молекулы, то есть последние мельчайшие части тел, которые мы воспринимаем и можем указать. Атомы в метафизическом, или строгом, смысле слова суть мысленные вещи, которых еще никогда не открывал ни один натуралист. Бэкон понимал это очень хорошо. Вот почему он говорит: "Дело должно сводиться не к атомам, которые ложно предполагают пустое пространство и неизменное вещество, но к действительным малым частям, какие есть (ad particulas veras, quales inveniuntur)". Nov. Org. Lib. 11, Aph. 8. Cp.: Nov. Org., Lib. 1, 51, 57.

¹⁰⁰ Op. omn., p. 654.

¹⁰¹ De dignitate et augm. scient. Lib. II, cap. 13.

¹⁰² De dignitate et augm. scient., Lib. II, cap. 1, p. 43.

¹⁰³ Ibid., cap. 13, p. 60.

¹⁰⁴ Ibid., cap. 13. Cp.: Ibid., cap. 2, p. 43.

¹⁰⁵ De dignitate et augm. scient. Lib. II, cap. 13, p. 59.

¹⁰⁶ Ibid., p. 60.

¹⁰⁷ De dignitate et augm. scierit. Lib. II, cap. 13 sub fin.

¹⁰⁸ De dignitate et augm. scierit. Lib. II, cap. 13, p. 61.

¹⁰⁹ Cp.: De sap. vet. Mr. 6, 7, 24.

¹¹⁰ De sapientia veterum.

¹¹¹ "De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine".

¹¹² Cp.: De sap. vet., Mr. 12 и 17.

¹¹³ De sap. vet. Nr. 26.

¹¹⁴ De sap. vet., Nr. 4.

¹¹⁵ Гервинус. Шекспир. Т. 4, с. 343 и далее.

¹¹⁶ De dignitate et augm. scient. Lib. VII, cap. 3, p. 200.

¹¹⁷ De dignitate et augm. scient. Lib. VII, cap. 3, p. 199.

¹¹⁸ Imago civilis Julii Caesaris. Im. civ. Augusti Caesaris, p. 1320 sq.

¹¹⁹ Sermones fideles, X, de amore, p. 1153.

¹²⁰ De augm. scient., Lib. IV, p. 98.

¹²¹ Encyclopedie, ou dictionnaire resonance des sciences et des arts par Diderot et: d'Alambert (1758). Le discours préliminaire. – Cp.: Т. II, Art. "Baconisme".

¹²² К ним относятся: Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem: Descriptio historia

naturalis qualis sufficiat ad basin et fundamenta philosophiae verae. – Historia ventorum. – Historia vitae et mortis: Thema coeli. – De fluxu et refluxu maris. – Silva silvarum sive historia naturalis.

¹²³ Что касается истории немецкой литературы, то задачу, поставленную Бэконом, решил Гервинус.

¹²⁴ De augm. scient. Lib. II, cap. 4, p. 49, 50.

¹²⁵ De augm. scient., Lib. 11, cap. 8, p. 55.

¹²⁶ Historia regni Henrici VII. Ср.: De augm. scient. Lib. II, cap. 7, p. 53 et 54.

¹²⁷ De augm. scient. Lib. II, cap. 10, p. 56.

¹²⁸ De augm. scient. Lib. III, cap. I, p. 73.

¹²⁹ De augm. scient. Lib. II, cap. 1, p. 76.

¹³⁰ De augm. scient. Lib. II, cap. 3, p. 78.

¹³¹ De augm. scient. Lib. III, cap. 4, p. 80.

¹³² De augm. scient. Lib. III, cap. 4.

¹³³ Catalogus polychrestorum. De augm. scient. Lib. III, cap. 5.

¹³⁴ Ibid., cap. 6.

¹³⁵ De augm. scient. Lib. IV, cap. 1, p. 100.

¹³⁶ De augm. scient. Lib. IV, cap. 2.

¹³⁷ De augm. scient. Lib. IV, cap. 3.

¹³⁸ Ср.: De augm. scient. Lib. V, VI.

¹³⁹ De augm. scient. Lib. VII, cap. 3.

¹⁴⁰ De augm. scient. Lib. VIII, cap. 3.

¹⁴¹ Sermones fideles, XVI. De atheismo, p. 1165.

¹⁴² Теология и религия у Бэкона суть одно и то же. Поэтому он называет естественную теологию также естественной религией. Чтобы избежать двусмысленности в выражении, мы будем употреблять слово "религия" только в смысле теологии откровения.

¹⁴³ De augm. scient. Lib. IX.

¹⁴⁴ De augm. scilicet. Lib. IX, cap. 1, p. 258.

¹⁴⁵ Serm. fidel., XVI. De atheismo, p. 1165.

¹⁴⁶ Nov. Org. I, 89.

¹⁴⁷ Praef. Nov. Org., p. 275.

¹⁴⁸ Serm. fidel. III. De imitate ecclesiae, p. 1142.

¹⁴⁹ Ibid., p. 1143.

¹⁵⁰ Serm. fidel. III. De imitate ecclesiae, p. 1144.

¹⁵¹ Serm. fidel. III. De imitate ecclesiae, p. 1145.

¹⁵² Nov. Org. I, 89.

¹⁵³ Serm. fidel. XVII. De superstitione, p. 1166. Здесь мы встречаемся с одним из примеров тех противоречий, которых много можно найти в сочинениях Бэкона, если только захотеть. Ранее Бэкон говорил: лучше суеверие, чем атеизм! Теперь он говорит: лучше атеизм, чем суеверие! Первым изречением он начинает свой поход против атеизма, вторым – против суеверия. Но

что же из двух Бэкон действительно предпочитает? Взвесим основания, противоположаемые им тому и другому: очевидно, он имеет больше оснований, причем более сильных, против суеверия, чем против атеизма. Этим разрешается в его уме противоречие, существующее в его словах. Оно существует только для поверхностного читателя. Я желал бы знать писателя, у которого не было бы противоречий для такого читателя.

¹⁵⁴ Ibid., p. 1167.

¹⁵⁵ Serm. fidel. XVII. De superstitione, p. 1167.

¹⁵⁶ Ibid., p. 1169.

¹⁵⁷ Ibid, sub fin.

¹⁵⁸ De atheismo, p. 1165 et 1166.

¹⁵⁹ Christian paradoxes, 1645.

¹⁶⁰ Lasall. Oeures de Bacon; Cabanis. Rapport du physique et du moral de l'homme.

¹⁶¹ De Luc. Précis de la philosophie de Bacon.

¹⁶² Emery. Christianisme de Bacon.

¹⁶³ Maistre J. de. Examen de la philosophie de Bacon. – Paris; Lyon. 1836. –Т. 1–2.

¹⁶⁴ Maistre J. de. Examen de la philosophic de Bacon. Т. 2. ch. II, p. 260.

¹⁶⁵ "Откровение ничего бы не значило, если бы человеческий разум не был в состоянии после божественного наставления доказать самому себе, что данные откровения истинны: так точно математические или всякие другие человеческие учения только тогда признаются истинными и имеющими силу, когда разум испытал их и нашел истинными" (Т. 2, p. 22).

¹⁶⁶ Maistre J. de. Т. 2, p. 27.

¹⁶⁷ Maistre J. de. Examen de la philosophie de Bacon, Т. 2, p. 13, 18 и др.

¹⁶⁸ Nov. Org. II, 29.

¹⁶⁹ Maistre J. de. Examen de la philosophic de Bacon. Т. 2, p. 317, 318. Прим. 2.

¹⁷⁰ Ibid. Т. 1, p. 83.

¹⁷¹ Maistre J. de, Examen de la philosophie de Bacon. Т. 2, ch. 2.

¹⁷² Ibid. Т. 1, p. 97.

¹⁷³ Ibid. Т. 2, p. 365.

¹⁷⁴ Maistre J. de. Examen de la philosophic de Bacon. Т. 1, p. 326, 363, 364.

¹⁷⁵ Maistre J. de. Examen de la philosophic de Bacon. Т. 1, p. 12, 13. О политическо-литературном положении Ж. де Местра см.: Gervinus. Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Bd. 1. S. 379, fg. Bd. 2, 1. S. 73.

¹⁷⁶ Ср.: Lechlars. Geschichte des anglischen Deismus (1841).

¹⁷⁷ De augm. scient. Lib. IX, p. 260 (sub fin.).

¹⁷⁸ Dictionnaire historique et critique. Art. David.

¹⁷⁹ Réponse aux questions d'un provincial.

¹⁸⁰ Ср.: Diet. hist, et crit. Art. Pyrrhon.

¹⁸¹ Pierre Bayle. "Ein Beitr. zur Gesch. der Philosophic und Menschheit", von L. Feuerbach. Sämmtl. Werke, Bd. VII, S. 220.

¹⁸² Ср.: Voltaire. Examen important de Milord Bolingbroke. Oeuvr, Compl. 2; Remarques critiques sur les pensées de Pascal. T. 40, p. 195.

¹⁸³ См. том о Лейбнице.

¹⁸⁴ De augm. scient., Lib. II, p. 37.

¹⁸⁵ De augm. scient. Lib. VI, cap. 2, p. 152.

¹⁸⁶ Ср.: Nov. Org. I, 78–80.

¹⁸⁷ "Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis". На английском языке опубликовано в 1651 г., на латинском в 1670 г. в Амстердаме. Краткость нашего изложения не соответствует самой книге, которая извиняет свою многоречивость тем, что имеет в виду своих пристрастных и исполненных предрассудками читателей. См.: гл. 47, с. 326

(конец сочинения).

¹⁸⁸ Leviathan. Pars I, cap. 11, 12.

¹⁸⁹ Leviathan. I, cap. 6, p. 28.

¹⁹⁰ Leviathan. I, cap. 15, p. 68.

¹⁹¹ Leviathan. De Civil. Christ. XXXII, p. 173.

¹⁹² Ср.: Rousseau. Contract social. Liv. I, ch. 2–6.

¹⁹³ Leviathan. De civitate, cap. XXXI, p. 179 (sub fin).

¹⁹⁴ Джон Локк (1632–1794) – английский философ-просветитель. Его "Опыт о человеческом разуме", задуманный в 1670 г. и оконченный в 1687 г., появился в 1689 г. ("An essay concerning human understanding").

¹⁹⁵ Ср.: Nov. Org. Lib. I, Aph, 97, p. 115; Aph. 97, p. 310.

¹⁹⁶ Опыт о человеческом разуме. Кн. 2, гл. 1, §2.

¹⁹⁷ Nouveaux essais sur l'entendement humain.

198 Опыт о человеческом разуме. 1, гл. 23, § 1–6.

199 Опыт о человеческом разуме. IV, гл. 3, § 6.

200 Voltaire. Lettre sur M. Locke ("Lettr. philos.").

201 Опыт о человеческом разуме. IV, гл. 10, 1 – 12.

202 Опыт о человеческом разуме. IV, гл. 17, § 23 и 24 и гл. 18.

203 Опыт о человеческом разуме. II, гл. 21, § 70; гл. 23, § 2; гл. 26, § 1. Ср.: III, гл. 6, §2 и 3.

204 Его "Левиафан" имел целью точно выразить идеи английского абсолютизма. Ср.: гл. 41.

205 Voltaire. Traité de métaphysique. Le philosophe ignorant. Oeuvres compl., T. XL.

206 Splitters Geschichte der christliche Kirche. Bd. II, S. 431,

207 Bonnot de Condillac. Essais sur l'origine des connaissances humaines, 1746. Traité des sensations,

1754.

208 Основные сочинения Дж. Беркли: Опыт новой теории зрения, 1700, Трактат о началах человеческого познания, 1710; Три разговора между Гиласом и Филонусом, 1713 ("An essay toward a new theory of vision", "A treatise concerning the principles of human knowledge", "Three dialogues between Hylas and Philonous").

209 Первая рецензия "Критики чистого разума" Гарве. Gött. gel. Anz., 1782. Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie. II, 2, S. 173 fl.

210 См. первый разговор между Гиласом и Филонусом.

211 См. второй разговор между Гиласом и Филонусом.

212 См. третий разговор между Гиласом и Филонусом.

213 Там же.

214 См. третий разговор между Гиласом и Филоиусом.

[215](#) Voltaire. Diet. phil. Art. Corps.

[216](#) Основные труды Д. Юма: Трактат о человеческой природе, 1739; Исследование о человеческом познании, 1748 ("A treatise of human nature"; "An enquiry concerning human understanding").

[217](#) Юм Д. Исследование... Отд. I и 11.

[218](#) Там же, отд. IV.

[219](#) Юм Д. Исследование... Отд. III.

[220](#) Юм Д. Исследование... Отд. VI, часть 2.

[221](#) Юм Д. Исследование... Отд. VII, часть 2.

[222](#) Там же, отд. V, части 1 и 2. Ср.: Отд. VII, часть 2.

[223](#) Юм Д. Исследование... Отд. XII, часть 3.

[224](#) Там же, часть 2 (заключение).

[225](#) Юм Д. Исследование... Отд. VI.

[226](#) Там же, отд. V, часть 1.

[227](#) Юм Д. Исследование... Отд. XII, часть 3 (конец сочинения).

[228](#) Там же, отд. XII, часть 1.

[229](#) Кант признает это различие, но изменяет его критерий. На его взгляд, и математика, и опыт судят синтетически, но первая посредством созерцания, а второй посредством логических понятий.

[230](#) History of England.

[231](#) Humes und Rousseau. Abhandlungen uber den Urvertrag. von G. Merkel (Leipzig, 1797).

[232](#) Fr. H. Jacobi's Werke. Bd. II: Etwas, was Lessing gesagt hat, S. 334 fg.

[233](#) Я намеренно указываю здесь лишь один пункт, в котором английская философия переходит в: кантовскую. Зависимое отношение от английской философии, в котором Кант находился, прежде чем стал выше ее, я не стану

здесь исследовать. Это исследование выходит за пределы темы этого тома, относится к изложению кантовской философии, которой я посвятил особое сочинение.

[234](#) "Kritik der reinen Vernunft", 1781. "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik", 1783.